This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600088592

Liturgiſche Abhandlungen.

Von

Dr. Th. Kliefoth,
Ober-Kirchenrath.

Dritten Bandes erſte Abtheilung.
Die Confirmation.

Schwerin.
Verlag der Stiller'ſchen Hof-Buchhandlung.
(Didier Otto.)
1856.

Die

Confirmation.

Von

Dr. Th. Kliefoth,

Ober-Kirchenrath.

Schwerin.

Verlag der Stiller'schen Hof-Buchhandlung.

(Didier Otto.)

1856.

138 e 111

I.

Die Confirmation.

Die Confirmation der lutheriſchen (und auch der reformirten) Kirche iſt etwas ſo ſehr ſowohl von der kirchlichen Behandlung des vor der Taufe ſtatthabenden Katechumenats, wie es ſich in der alten Kirche fand, als auch von der ſpäteren Firmelung, wie ſich dieſelbe während des Mittelalters entwickelte, Verſchiedenes, daß man von einer geſchichtlichen Entwickelung der erſteren aus der letzteren gar nicht reden kann. Höchſtens kann man ſagen, daß ſich die Confirmation der lutheriſchen Kirche im Gegenſatz gegen die Firmelung der mittelalterlichen Kirche entwickelt habe, und auch dies würde nur von der der letzteren beigemeſſenen ſacramentlichen Dignität gelten. Vielmehr iſt die Confirmation ein Inſtitut, das ſich damals hätte bilden können, als die Kindertaufe dem bis dahin üblichen Katechumenat vor der Taufe ein Ende machte, das ſich aber damals nicht, ſondern erſt in der evangeliſchen Kirche gebildet hat, und ganz und gar durch die ſpecifiſch dieſer Kirche angehörigen Lehren und beziehungsweiſe Behandlungen von Wort und Sacrament, Kindertaufe, Katechiſation und Abendmahl und deren Verhältniß zu einander bedingt iſt. Wir haben daher gar keine Veranlaſſung, die Geſchichte der Confirmation über die Reformation zurück zu verfolgen. Wer die Geſchichte deſſen ſucht, was die ältere Kirche Aehnliches gehabt, der

findet sie bei Höfling[1]): und wer sich Kenntniß von dem Rituellen der mittelalterlichen und späteren römischen Firmelung verschaffen will, der findet das Nöthige bei Daniel.[2])

Aber auch hinsichtlich dessen, was wir über die Confirmation der lutherischen Kirche zu sagen haben, finden wir bereits bei Höfling[3]) und bei Bachmann[4]) ein so großes Material zusammengetragen, daß wir diese beiden trefflichen Arbeiten der unsrigen voraussetzen, uns eines Wiedergebens des von ihnen Geleisteten enthalten dürfen. Namentlich auch ist die Geschichte der Verbreitung der bekanntlich nicht gleich allgemein in der lutherischen Kirche eingeführten Confirmation über alle lutherischen Landeskirchen von Bachmann so fleißig und vollständig dargestellt worden, daß wir in dieser Beziehung lediglich auf ihn verweisen, und uns begnügen können, nur einleitungsweise mit Folgendem an den allgemeinen Gang derselben zu erinnern.

Die Bekenntnißschriften der lutherischen Kirche kennen wohl eine Verwerfung der römischen Firmelung, aber keine Empfehlung der Confirmation. Erst seit 1539 empfehlen die Reformatoren in Privatschriften und in kirchlichen Verhandlungen, namentlich mit römischen Theologen, die Confirmation. Daneben finden sich auch Spuren davon, daß die Confirmation an einzelnen Orten üblich war. Auch einzelne Landeskirchen führen sie ein. Inzwischen aber ward im Augsburger Interim 1548 der Versuch gemacht, die lutherische Confirmation in römische Firmelung umzuwandeln, und es gelang dem Churfürsten Moritz hinsichtlich der Confirmation so wenig als hinsichtlich anderer Punkte durch seine Verhandlungen über das Interim und seine Bearbeitungen desselben, die gewichtigen Bedenken dagegen zu zerstreuen. Vielmehr hatte dieses unglück-

[1]) Das Sacrament der Taufe nebst den anderen damit zusammenhängenden Acten der Initiation. Erlangen, 1846. ff. 2 Bde.

[2]) Codex Liturgicus, I, 200 ff.

[3]) A. a. O. II, 315 ff.

[4]) Geschichte der Einführung der Confirmation innerhalb der evangelischen Kirche. Berlin, 1852.

liche Bemühen, der lutherischen Kirche Römisches zu octroyiren, die eben so unglückliche Folge, daß sich in der lutherischen Kirche eine Partei bildete, die aus Furcht vor Katholischem geradezu, wenigstens in kirchlich praktischen Fragen, in's Reformirte überschlug, und namentlich den Cultus zu reformirter Kahlheit zu entleeren suchte. Es kam die Zeit, wo in den sächsisch-ernestinischen Landen die Theologen-Commissionen umherzogen, um allenthalben den papistischen Sauerteig in der Weise auszufegen, daß sie z. B. die Altäre in Tische verwandelten, und die Pastoren nicht dem Altar zugewandt und von der Gemeinde abgewandt, sondern hinter dem Altartisch stehend und über denselben hinüber die Gemeinde ansehend die Collecten singen ließen, — wie es auch noch bis auf den heutigen Tag in ganz Thüringen im Unterschiede von allen anderen lutherischen Ländern gehalten wird. Von dem durch dieses Interim gegen die Confirmation erweckten Mißtrauen blieb Etwas hängen, und sie ward in den meisten lutherischen Ländern nicht eingeführt. Nur in Pommern und von da aus in Stralsund, in Cassel und von da aus in Marburg, Darmstadt, Waldeck und Nassau, in Churbrandenburg, in Braunschweig-Wolfenbüttel und von da aus in Hoya, in Nieder-Oesterreich, in Sachsen-Lauenburg und in Mansfeld wurde sie als formirter Cultusact kirchenordnungsmäßig, und zwar gleich von Anfang an nicht so, daß sie an allen diesen Orten in gleicher Bedeutung genommen und auf gleiche Weise gestaltet worden wäre. Ja, auch in diesen Ländern wird sie wohl während des 30jährigen Krieges sammt dem Institut der Katechisationen, mit welchem sie so eng zusammenhing, vielfach außer Uebung gekommen sein. Dagegen entwickelte schon gleich nach dem 30jährigen Kriege die asketische Richtung eine große Vorliebe für sie: sie ward bereits in der letzten Hälfte des 17. Jahrhunderts in einzelnen Landeskirchen eingeführt; und als dann gar Großgebauer und namentlich Spener sie als eines der neuen Mittel auf das Angelegentlichste empfohlen hatten, verbreitete sie sich seit Ende des 17. bis Anfang des 19. Jahrhunderts über die ganze evangelische Kirche Deutschlands.

Während man andere kirchliche Institute verfallen ließ, ward ihr von allen Seiten eine so große Theilnahme zugewendet, daß namentlich die Taufe gegen sie auf höchst bedenkliche Weise in Schatten trat. Dabei aber ging sie auch nicht allein durch die pietistischen, sondern auch durch die rationalistischen und durch die modernen Auffassungen hindurch; und da sich von vorn herein schon ihre Bedeutung nicht mit völliger Bestimmtheit festgestellt und noch weniger allgemein liturgisch ausgeprägt hatte, so konnte es nicht fehlen, daß nicht die gedachten Richtungen ihr eine Reihe von verschiedenen Bedeutungen untergelegt hätten, welche nur zum Theil ihr Analogon in demjenigen fanden, was im sechszehnten Jahrhunderte in ihr beabsichtigt war. Ja, man kann die Geschichte der Confirmation seit dem Ende des 17. Jahrhunderts dahin formuliren: Alle Landeskirchen führten seitdem die Form der Confirmation ein, aber ohne ihre Bedeutung bestimmt zu fixiren, und es blieb so den seitdem in der Kirche aufgekommenen Richtungen überlassen, diese Form eines Instituts mit je dem Ihrigen zu erfüllen.

Das ist in Kurzem die äußere Geschichte der Confirmation in unserer Kirche. Dieser Abriß wird genügen, um uns in Folgendem zu orientiren. Zugleich aber zeigt uns derselbe, was hier unsere Aufgabe sein wird: Wir werden 1) eine geschichtliche Darstellung der verschiedenen in unserer Kirche zeit- und ortweise maaßgebend gewesenen Auffassungen von der Bedeutung der Confirmation zu geben haben, ehe wir 2) über die liturgische und kirchliche Behandlung der Confirmation unsere Ansichten darlegen können.

I.

Die verschiedenen Auffassungen von der Bedeutung der Confirmation.

Bei der Entstehung der Confirmation in der lutherischen Kirche sind ein negativer und ein positiver Factor zu unterscheiden.

Der negative Factor liegt in der Art und in den Gründen, wie und warum die lutheriſche Kirche die römiſche Firmelung verwarf. Auf poſitive Weiſe entwickelt hat ſich die Confirmation, wie bereits bemerkt, nicht aus der Firmelung; aber negativ hat die Firmelung auf die Confirmation in ſo fern gewirkt, als die lutheriſche Kirche natürlich dasjenige, was ſie an der römiſchen Firmelung beſtritt, auch auf ihre Confirmation nicht übertragen konnte. Wir werden uns alſo kurz entſinnen müſſen, was die lutheriſche Kirche an der Firmelung verwarf. Da war das Erſte und Hauptſächlichſte, daß dieſelbe als Sacrament angeſehen werden wollte. Dies mußte die lutheriſche Kirche läugnen, denn es war für die Firmelung weder die Einſetzung des Herrn oder der Apoſtel, weder Mandat noch Verheißung nachzuweiſen; es fand ſich eben ſo wenig für ſie ein die unſichtbare Gnade tragendes Zeichen, denn die von den Römiſchen dabei angewendete Salbung mit Oel war nachweislich erſt in ſpäteren Jahrhunderten der Kirche üblich geworden, und von der vor der Oelung üblichen Handauflegung war wohl gewiß, daß die Apoſtel wie der Herr ſelbſt die Hände aufgelegt hatten, aber eben ſo gewiß, daß ſie es zu anderen Zwecken gethan hatten, als welche man für die Wirkungen der Firmelung nahm. Demzufolge mußte aber die lutheriſche Kirche weiter läugnen, daß durch die Firmelung der heilige Geiſt und ſeine Gaben mitgetheilt würden, denn wohl gab es der Worte des Herrn genug, welche den heiligen Geiſt und ſeine Gaben verheißen, aber es ſtand nirgend geſchrieben, daß dieſelben durch den Ritus der Firmelung mitgetheilt werden ſollten; und wenn die Apoſtel z. B. Ap. 8. Gaben des Geiſtes mitgetheilt hatten, ſo waren dies erſtlich einzelne „ſichtbare" Geiſtesgaben, Charismen, geweſen, welche jetzt in der Kirche aufgehört hatten, und keineswegs die von den Römiſchen als die Gabe der Firmelung betrachteten gemeinen, allen Chriſten nöthigen Geiſtesgaben, und jedenfalls fehlte weiter für uns die Vollmacht und der Befehl, daß auch wir dieſe Gaben durch den Ritus der Firmelung mittheilen ſollten, indem uns zu dieſem Zwecke lediglich Taufe, Wort

und Abendmahl gegeben waren. Drittens mußte die lutherische Kirche es auf's höchste tadeln, daß man nicht einmal dabei stehen blieb, die Firmelung als Sacrament neben die Taufe zu stellen, sondern sie geradezu über die Taufe setzte, und diese zu ihren Gunsten spoliirte; denn nach römischer Auffassung kommt es allerdings so zu stehen, daß der Taufe nur die negativen Momente der Erlösung, die Herausversetzung aus der Gewalt des Teufels und aus der massa perditionis, dagegen der Firmelung alle positiven Momente, die Begnadung und Begabung mit neuem Geist und Leben als ihre Wirkung zufallen. Nach dem Allen mußte endlich die lutherische Kirche entschieden in Abrede stellen, daß die Firmelung zur Seligkeit nothwendig sei. Dies Alles aber mußte sie dann selbstredend auch auf ihre Confirmation anwenden, und mußte von vorn herein verneinen, daß dieselbe als ein Sacrament angesehen werden dürfe, daß sie den heiligen Geist verleihe, daß sie der Taufe derogire, daß sie ein zur Seligkeit nöthig Ding sei.

Positiver Weise aber hat die Confirmation ganz andere Ursprünge. Als die Theologen der Reformationszeit der Geschichte der Firmelung nachgingen, glaubten sie zu finden, daß es, bevor bei der Firmelung die Oelung Sitte ward, in der Kirche ein ausgebildetes Katechisationswesen auch für die als Kinder Getauften, und im Zusammenhange damit eine dieses Katechumenat abschließende solenne, mit Handauflegung verbundene Ceremonie gegeben habe. So heißt es in dem im J. 1548 von Aepinus verfaßten „Bekenntniß und Erklärung auf's Interim der Städte Lübeck, Hamburg, Lüneburg": „Es ist von Alters her der Katechismus in der Kirche angericht und geordnet gewesen, beide für die Alten, die getauft werden sollten, und ihren Glauben, darin sie sich taufen lassen wollten, vor der Taufe für sich selbst bezeugen und bekennen mußten, welche Katechumeni genannt sind, auch für die Kinder, die unmündig getauft und hernach in dem Katechismo waren, und in der Confirmation ihren in der Taufe angenommenen Glauben selbst bekenneten. Man hat aber vor Allem den Katechismum, auf daß man das Volk von Jugend auf den

Katechismum zu lernen treibe, auf drei Stück gerichtet: 1) daß man den Katechumenis den Katechismum d. i. die Hauptstück unseres christlichen Glaubens mit fleißiger Anhaltung gelehrt hat und die Institution getrieben; 2) daß die Katechumeni zu gelegener Zeit sind in dem Katechismo examinirt worden und haben auf die gehörte Lehre müssen Bescheid geben und aus dem Katechismo ihren Katechisten antworten; 3) daß sie nach dem gehaltenen Examen durch ihren Bischof oder Pfarrer, der das Aufsehen auf die Kirche gehabt, als rechte Christen approbirt und confirmirt sind. Darum denn die confirmirten Christen, gegen die Katechumenen gerechnet, perfecti Christiani geheißen. Und ist also solemni ritu mit sonderlicher Ceremonie derselbigen Taufe und Glaube confirmirt und befestigt, und ist derselbige ritus a suo fine Confirmatio genannt[1])." Aehnlich äußern sich Melanthon, Chemnitz, Sarcerius, manche Kirchenordnungen. Es ist dies nun freilich nicht ganz richtig. Für die als Kinder Getauften hat die ältere Kirche nie wie vordem für die Proselyten ein ordentliches Katechumenat eingerichtet gehabt; die Kirche war, als die Kindertaufe in ihr allgemein ward, nicht mehr eifrig genug im Lehren; dagegen legte man allerdings den als Kindern Getauften die Hand auf, löste auch bald diese Handauflegung von der Taufe ab, aber man verband dieselbe nicht mit einem Katechumenat, sondern gab ihr nur zu bald die abstracte, falsch sacramentale Form der Firmelung. Wie es aber auch mit der Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser historischen Annahme stehen mochte, so paßte dieselbe gar trefflich zu den Vorstellungen der lutherischen Kirche von den Heilsmitteln und ihrer Verwaltung und dem auf diesen Vorstellungen sich erbauenden System ihres Lehrwesens und ihrer pädagogischen Anstalten. Die lutherische Kirche faßte den sacramentlichen Charakter der Taufe und des Abendmahls so intensiv und voll, wie ihn die Kirche bis dahin nie mit Klarheit gefaßt hat, aber sie riß die Sacramente darum

[1]) Bei Bachmann a. a. O. S. 41.

nicht vom Worte los, ſondern wie ſie auf Grund von 1. Cor. 11, 26. feſthielt, daß mit dem Abendmahl das weidende Wort Hand in Hand zu gehen habe, ſo hielt ſie nicht minder auf Grund von Matth. 28, 19. 20. feſt, daß zum Jünger machen nicht bloß das Taufen, ſondern auch das Lehren gehöre, und daß bei den als Kindern Getauften dann die Zucht des miſſionirenden Wortes hinzukommen und das in der Taufe Geſetzte zum bewußten Willen machen müſſe. Und wie ſie demnach in dem für die erwachſenen Gemeindeglieder geltenden Gemeindegottesdienſte das Sacrament des Altars in die Mitte ſtellte, aber um daſſelbe herum das weidende Wort in einer wahrhaft glänzenden Fülle aller möglichen Formen der Predigt, als pericopiſche, ſchriftauslegende, katechetiſch-ſyſtematiſche Predigt entfaltete und ordnete, ſo ſtellte ſie auch die Taufe möglichſt nahe an den Anfang des natürlichen Lebens, aber ließ derſelben dann auch die katechetiſche Ueberlieferung des Wortes folgen, und zwar nicht bloß in der Form der häuslichen Zucht und Vermahnung zum Herrn, auch nicht bloß durch die Schule, ſondern auch geordnet in dem hier einfacher dort breiter angelegten Inſtitut der kirchlichen Katechiſationen; bis denn durch dies Alles der Täufling dahin gelangte, daß er ſelbſt zu bekennen und zu geloben wußte, was in der Taufe ſeine Pathen an ſeiner Statt bekannt und gelobt hatten; womit er denn natürlich aus der Zucht des katechetiſchen Wortes unter das weidende Wort und folgeweiſe auch zum Tiſch des Herrn trat, da er Solches nunmehr „zu Seinem Gedächtniß“ zu thun vermochte. In dieſes Syſtem mußte nun ein ſolenner Act, dem nach jener hiſtoriſchen Annahme in der älteren Kirche üblich geweſenen ähnlich, welcher einer Seits ſich das Werk der Taufe und des katechetiſchen Worts vorausſetzte und, daß dieſe ihr Werk gethan hatten, nachwies, anderer Seits aber die Zulaſſung zum Tiſch des Herrn und ſeiner Communion eröffnete, ſich ſehr gut hineinfügen. Und ſo fährt denn das oben erwähnte „Bekenntniß“ nach den angeführten Worten fort: „Wenn uns nun ſolche Confirmation, in der alten Kirche gebraucht, doch

alle falſche Lehr- und Mißbräuche davon abgethan, vorgeſtellt würde und daß den Biſchöfen, die der Schrift und des Katechismi Lehre recht gründlich verſtändig und die das confirma hoc deus quod operatus es in nobis, aus rechtem Verſtand und Glauben ſprechen könnten, ſolcher Confirmation Verrichtung ſammt dem examine befohlen würde, ſähen wir von Herzen gerne; wir wären auch dieſelbigen anzurichten und fördern zu helfen willig."

Dies iſt der Entſtehungsgrund der Confirmation: ſie ſollte, Taufe und Katecheſe vorausſetzend, durch Examinirung der Kinder und durch das in ſolchem Examen abgelegte Bekenntniß und Gelübde derſelben den Abſchluß des μαθήτευσα bilden, und dadurch unter dem Gebet der Kirche die Zulaſſung zur Communion vermitteln. So empfahl ſie die Reformatio Wittenbergensis: [1]) „Valde necesse esset in omnibus ecclesiis, tradi certis diebus catechismum, ut pueri adsuefiant ad verbum et nativum intellectum omnium articulorum et partium doctrinae christianae. Ad hanc consuetudinem sanciendam prodesset ritus confirmationis, cum videlicet exacta pueritia jam firmior aetas seu adolescentia accederet, palam in ecclesia audienda esset integra doctrinae confessio, et cum interrogatus promitteret constantiam in hac ipsa sententia recitata, et in hujus ecclesiae confessione, manus pastoris ei imponendae essent, et publica precatione petenda mentis et cordis in hoc confitente confirmatio et gubernatio. Haec caerimonia non esset inane spectaculum, ut nunc est episcoporum ritus, sed profutura esset ad retinendam doctrinae puritatem et propagationem sententiae ecclesiasticae, ad concordiam et ad disciplinam." So äußert ſich die heſſiſche KO. v. J. 1539: „Welche Kinder nun durch den Katechismus im chriſtlichen Verſtande ſo weit bracht ſein, daß man ſie billig ſollt zum Tiſch des Herrn zulaſſen, ſollen die Aelteſten und Prediger verſehen, daß u. ſ. w." [2]) Und ähnlich alle Theologen und

[1]) Bei Richter KOO. II, 83.
[2]) Ebendaſ. I, 291.

alle KOO. des 16. Jahrhunderts, die ſich überhaupt über die Confirmation äußern.

Das bisher Dargelegte kann man denn auch als das Gleichbleibende und Allen Gemeinſame in der Auffaſſung des 16. Jahrhunderts von der Confirmation anſehen. Aber auf dieſem gemeinſamen Grunde entwickelten ſich denn doch ſchon im 16. Jahrhundert drei zwar in jenem Gemeinſamen ziemlich zuſammentreffende, aber im Weiteren doch auseinander gehende Auffaſſungen von der Confirmation, die wir nun näher betrachten müſſen.

Die erſte wollen wir als die katechetiſche Behandlung der Confirmation bezeichnen; ſie findet ſich in denjenigen Landeskirchen und Kirchenordnungen, von welchen auch ſonſt bekannt iſt, daß ſie den lutheriſchen Typus in Lehre und Cultus am ſtrengſten feſthalten, nemlich Pommern, Calenberg, Hoya und Lauenburg. Das Eigenthümliche dieſer Auffaſſung beſteht darin, daß ſie an dem im Obigen dargelegten Begriff der Confirmation ſtrenge feſthält, über denſelben nicht hinaus geht, namentlich auch die laut Obigem durch die Oppoſition gegen die römiſche Firmelung gezogenen Schranken genau einhält, und auf dieſer Baſis Begriff und Inſtitut der Confirmation ins Einzelne entwickelt. Ihre bedeutendſten theologiſchen Vertreter ſind Sarcerius und Chemnitz. Wir werden nun zunächſt darzulegen haben, wie dieſe Auffaſſung die Confirmation zur Taufe, zur Katecheſe, zum Abendmahl u. ſ. w. ſtellt. Daraus wird ſich weiter ergeben, was ihr als die weſentlichen Momente der Confirmationshandlung gilt. Und darnach wird ſich denn auch überſehen laſſen, wie ſich ihr dieſelbe ordnet.

Das Verhältniß zur Taufe ſtellt Sarcerius mit kurzen Worten dahin feſt:[1]) „bei dem Volk Gottes im Alten und Neuen Teſtament iſt es als ein alter Gebrauch gehalten worden, daß die Kinder, ſo noch nicht zu reden vermocht, zu den Gnaden Gottes und in göttliche Gemeinſchaft auf-

[1]) Bei Bachmann a. a. O. S. 50.

genommen ſein, als im alten Teſtament durch die Beſchneidung, im neuen durch die heilige Taufe. Hernach aber ihren Glauben, wenn ſie nun deß unterrichtet waren, in der Gemeinde Gottes ſelbſt bekennet haben, und ſich in den Gehorſam Gottes und ſeiner Gemeinde begeben, darauf ſie denn mit Gebet und Vertröſtung göttlicher Gnaden, bei dem alten Volk durch die Opfer, bei dem neuen Volk aber durch das Handauflegen und durch das heilige Abendmahl des Herrn in die Gemeinſchaft Chriſti beſtätigt ſein worden." Eben ſo faßt es die Kalenberger KO.:[1]) „darauf ſoll alsbald der Superintendens kürzlich vermelden, aus was Urſachen dieſe Verſammlung gehalten" (nemlich der Confirmationsgottesdienſt), „nemlich daß öffentlich die Kinder, ſo bei der heiligen Taufe ihren Glauben ihrer Jugend halber nicht hätten bekennen mögen, dasſelbige heutiges Tages vor der ganzen chriſtlichen Gemeinde auch für ſich ſelbſt bekennen, durch das Gebet der chriſtlichen Kirchen beſtätigt, und zum heiligen Abendmahl mit ſammt anderen Chriſten auch zugelaſſen werden." Eben ſo die zur KO. der Herzogin Eliſabeth von Braunſchweig gehörige „Ordnung der Confirmation": „denn ob ſie (die zu confirmirenden Kinder) wohl vorhin durch die Taufe in die Gemeinde des Leibes Chriſti eingelaſſen ſein, ſo haben ſie aber dennoch das Mal Rechnung ihres Glaubens nicht geben können; hier aber geben ſie nun Rechnung ihres Glaubens und werden zugelaſſen, daß ſie hinfort auch des Sacraments des Leibes und Bluts Chriſti theilhaftig werden mögen." Hiernach liegt das Verhältniß einfach ſo: In der Taufe haben die Kinder ihren Glauben noch nicht ſelbſt bekennen können; nun aber haben ſie Solches zu thun inmittelſt durch die Katecheſe gelernt; und ſo thun ſie es nun auch für ſich ſelbſt. Daher wird denn das Verhältniß der Confirmation zur Taufe auch wohl ſo ausgedrückt, daß in der erſteren nun die Kinder ſelbſt thun, was in der letzteren die Pathen an ihrer Statt gethan haben: „Es wird für gut

[1]) S. 88.

angeſehen, daß die Jugend, die erwachſen iſt und zum hochwürdigen Sacrament des Leibes und Blutes Chriſti gehen will, von den Biſchöfen oder ihren Pfarrherrn verhört werde ihres Glaubens, und daß ſie Denen bekennen, und die Zuſagen, die ihre Pathen in der Taufe für ſie gethan, und dem Teufel abgeſagt, bekräftigen und ratificiren, und alſo in ihrem Glauben beſtätigt und confirmirt werden, mit Auflegung der Hände und chriſtlichen Gebeten.“ [1]) Daher ordnen auch manche KDD. das Bekenntniß und das Gelübde in der Confirmation liturgiſch einfach ſo, daß ſie den Confirmanden die Tauffragen des Glaubensbekenntniſſes und der Abrenunciation vorlegen, und jetzt von ihnen ſelbſt bejahen laſſen, wie ſie in der Taufe von ihren Pathen an ihrer Statt bejaht ſind. So ſchreibt es die Kalenberger KO.[2]) vor: „Letztlich ſoll der Superintendens die gegenwärtigen examinirten Kinder fragen, insgemein mit einander: Ob ſie aber in ſolcher Erkenntniß, Glauben und Bekenntniß zu verharren und wie ſie dem Teufel, allen ſeinen Werken und Weſen, in der Taufe einmal abgeſagt, alſo auch in ſolchem gottſeligen Fürnehmen zu bleiben ihnen beſtändiglich fürgenommen bis an ihr Ende. Und ſie antworten: Ja!“ Aehnlich mehrere KDD.

Hiernach iſt von einer in der Confirmation geſchehenden Ergänzung der Taufe, oder auch nur von einer Beſtätigung der Taufe in keiner Weiſe die Rede. Denn was in der Taufe Gott thut, überhaupt was Seine Gnade am Menſchen thun kann, das gilt als ſchon in der Taufe vollbracht: ſchon in der Taufe ſind die Kinder „zu den Gnaden Gottes und in die göttliche Gemeinſchaft aufgenommen“, ſind ſie „in die Gemeinde des Leibes Chriſti eingelaſſen“. Nicht einer ganzen oder theilweiſen Erneuung der Taufe bedarf es, ſondern nur, daß der Menſch ſich in ſeiner Taufe und den von ihr ganz und voll geſchenkten Gottesgnaden täglich erneuere; folglich iſt auch nicht Noth, daß das Kind erſt durch die Confirmation

[1]) In der erſten Form des Leipziger Interim bei Bachmann a. a. O. S. 36.

[2]) S. 89.

in die Gemeinde Gottes aufgenommen werde, ſondern nur, daß es in derſelben beſtehe. Vielmehr, wenn Etwas in der Confirmation gethan wird, ſo kann dies Thun lediglich auf die Seite des Menſchen, des Confirmanden, nicht auf die Seite Gottes fallen. Aber auch nach dieſer Seite hin ſteht es nicht ſo, daß in der Taufe nur Gott, aber nicht der kindliche Täufling gehandelt hätte, und daß daher der Täufling dieſes ſein in der Taufe unterbliebenes Thun in der Confirmation nachholen müßte. Sondern derjenigen Auffaſſung, die wir hier beſprechen, ſtand das ganz feſt, daß auch das getaufte Kind den die Taufgnade ergreifenden Glauben, nemlich den objectiven Glauben, welcher eine Gabe Gottes iſt, wirklich habe, und in Kraft dieſes Glaubens auch ſelbſt in der Taufe bekenne und abſage. „Und Gott ſchenket den lieben Kindlein in der Taufe den heiligen Geiſt, der ſie zu Gottes Tempeln macht, und in ihnen den Glauben nach ihrem Maaß anrichtet, wie Chriſtus ſie Gläubige nennet, da er ſpricht Matth. 18: Wer einen von den kleinen Kindern, die an mich glauben, annimmt, der nimmt mich an. Denn wie ihnen das Reich Gottes gehöret, ſo muß auch des Herrn Chriſti Gnade und Geiſt in den Kindern kräftig ſein" — ſagt S. 116. die Pommerſche Agende. Nur der Mangel blieb zurück, daß das Kind in der Taufe mit dem eigenen Munde noch nicht bekennen konnte, ſondern dies durch den Mund ſeiner Pathen thun mußte. Demnach blieb von dem Thun Gottes in der Taufe gar Nichts übrig, das in der Confirmation hätte ergänzt oder nachgeholt werden können, und von dem Thun des Täuflings auch nicht mehr und nicht minder, als daß er nun mit eignem Munde bekennen und geloben konnte, was er in der Taufe nur durch den Mund ſeiner Pathen zu bekennen und zu geloben vermocht hatte. Und auch dieſes konnte doch der Confirmand nur auf Grund Deſſen thun, was Gott an ihm als Täufling gethan hatte. Daraus folgt aber noch weiter, daß die Confirmation auf dieſem Standpunkte auch nicht als eine „Erneuerung" des Taufbundes angeſehen werden konnte. Allerdings redet man ſchon hier vom Taufbunde, und ſetzt

ihn auch wie die Taufe ſelbſt zu der Confirmation, oder richtiger dieſe zu jener in Verbindung,[1]) aber niemals redet man dabei von einer „Erneuerung" des Taufbundes, ſondern ſtets nur von einer „Erinnerung" an denſelben! So ſagt die Kalenberger KO.: „Deßgleichen die Kinder merklichen Nutzen dadurch empfangen, daß ſie in dieſer Handlung des Bundes erinnert, den Gott mit ihnen und ſie mit Gott aufgerichtet, und alſo in ihrem Glauben geſtärkt und verſöhnt werden." Der Bund iſt in der Taufe geſchloſſen und fertig, nicht bloß von Seiten Gottes, ſondern auch von Seiten des Kindes, und nur „erinnert" kann in der Confirmation an denſelben werden. Die einzig mögliche „Erneuerung" iſt hier die ſtetige ſubjective Erneuerung des Menſchen in Buße und Glauben, die aber in ein ganz anderes Gebiet als die Confirmation fällt, und nie an einen Act gebunden werden kann. Ja, dem zu Folge faßt die Pommerſche Agende die ganze Confirmation, ſo weit ſie ſich auf die Taufe bezieht, lediglich dahin, daß die Kinder ihrer Taufe ſollen erinnert und vermahnt werden, läßt ſie auch gar nicht einmal förmlich wieder bekennen und geloben, ſondern giebt dem Bekenntniß und Gelübde ſelbſt die Form der Erinnerung und Vermahnung. Wir geben dieſe Stelle vollſtändig, weil ſie deutlich zeigt, wie ſehr dieſer Auffaſſung alles Operative ganz in die Taufe fiel: „Lieben Kinder, ihr ſeid von dem allmächtigen Gott nach ſeinem Bilde geſchaffen, und bald nach eurer Geburt **durch die heilige Taufe unſerem Herrn Jeſu Chriſto zugebracht und mit ſeinem theurbaren Blute von allen Sünden gewaſchen**, daß ihr Gott den Herrn ſollet erkennen, fürchten, ihm dienen, ſein heilig Wort lernen, für Sünden euch hüten, oder, ſo ihr ſündiget, ſollet ihr euch zu Gott bekehren, durch den eingebornen Sohn Gottes Jeſum Chriſtum, unſeren einigen Heiland im Glauben Gnade bitten, und dem heiligen Geiſt gehorſam ſein, der Sünde widerſtreben, gerne

[1]) Kalenb. 86. Lauenb. 207. 217. Hoya 121. Chemnit. Ex Conc. Trid. II, 356.

Gottes Wort hören, von Herzen beten, oft zum hochwürdigen Sacrament gehen, euren Eltern und Herrn gehorsam sein, und euren Nächsten lieben als euch selbst. Das ist, lieben Kinder, euer Christenthum, darauf ihr getauft seid, und in der heiligen Taufe habet ihr vor Gott zugesagt und angenommen, daß ihr dem Teufel und allem seinem Wesen wollet entsagen, und im Glauben Jesu Christi beständig bleiben; darum seid ihr im heiligen Katechismo fleißig unterrichtet, dafür ihr unserem Herrn Gott in Ewigkeit danken sollet. So vermahne ich euch im Herrn Christo, daß ihr in diesem euren Christenthum beständig bleibet, den Glauben an Gott Vater, Gott Sohn, Gott heiligen Geist fest haltet, Vergebung der Sünden allein durch unseren Herrn Jesum Christum aus Gnaden suchet, die hochwürdigen Sacramente oft empfanget, in allen Nöthen Gott den Vater im Namen seines eingebornen Sohnes Jesu Christi allein anrufet, und euch von diesem christlichen Glauben weder vom Teufel noch von einiger Creatur abwenden noch verführen lasset. Zum Anderen sollet ihr euer Christenthum und Glauben mit gottseligem Leben preisen und beweisen, Gott den Herrn fürchten, sein heiliges Wort und Predigtamt nicht verachten, eure Eltern, Vater und Mutter, ehren, der Obrigkeit allezeit gehorsam sein, züchtig, fromm und gottselig leben, daß der heilige Name Gottes um euretwillen nicht gelästert, sondern allewege durch euch geehret und gepreiset werde. Zum Dritten, daß ihr in diesem Allem möget beständig bleiben, wachsen und zunehmen, sollet ihr euren Katechismum nimmermehr vergessen, sondern gerne beten, Gottes Wort gerne hören, gerne zur Kirche gehen, und Gott durch Jesum Christum anrufen, er wolle in euch den heiligen Geist gnädiglich vermehren, und euch mit seinen lieben Engeln vor dem Teufel und vor allem Bösen bewahren. Hiezu saget Alle: Ja!"

Auf ein gleiches Resultat kommen wir, wenn wir das Verhältniß betrachten, in welches diese Auffassung die Confirmation zum Abendmahl setzt. Alle KDD. und überhaupt

die ganze lutheriſche Kirche verbindet die Confirmation mit dem Abendmahl, mit der Zulaſſung der als Kinder Getauften zum erſten Abendmahl. Nur eine einzige Spur des Schwankens in dieſem Punkte findet ſich: in den im J. 1539 zu Celle wegen Annahme des Augsburger Interim geführten Verhandlungen nemlich ſtellte man feſt, daß die Kinder am Ende ihres 14. Jahres confirmirt werden ſollten, reſtringirte aber dieſe Beſtimmung dahin: „doch ſoll dieſe Zahl der Jahre nicht alſo verſtanden werden, daß nicht die Kinder auch in jüngeren Jahren ſo ſie im Katechismo ziemlich unterrichtet ſind, zur Beicht und Sacrament von ihren Eltern ſollen gebracht werden; ſondern ihre Eltern ſollen ſie zeitlicher zu Beicht und Sacrament gewöhnen, laut des Spruchs: Laſſet die Kindlein zu mir kommen, ſolcher iſt das Himmelreich. Aber die Confirmation ſoll geſchehen in verſtändigen Jahren, darin ſie ihren Glauben und Zuſage beſſer verſtehen.“ Hiernach alſo können die Kinder confirmirt werden, nachdem ſie bereits Jahre lang vorher zum Abendmahl zugelaſſen worden. Aber es iſt dies ein völliges Unicum, deſſen Veranlaſſung klar zu Tage liegt: das Augsburger Interim wollte den Lutheriſchen eine ziemlich papiſtiſche Confirmation aufdrängen, und die Lutheriſchen wollten dieſe Confirmation, in welcher ſie höchſtens eine müſſige Ceremonie ſehen konnten, wenn ſie ſie ja hinnehmen müßten, wenigſtens nicht zwiſchen die Kinder und ihre Zulaſſung zum Abendmahl treten laſſen. Indeſſen dies Schwanken verſchwand mit ſeiner Veranlaſſung, und die lutheriſche Kirche blieb dabei, die Confirmation mit der Zulaſſung zum erſten Abendmahl zu verbinden.

Bei dieſer Verbindung kommen nun zwei Momente in Betracht. Das erſte geben uns folgende Worte der Pommerſchen Agende[1]) an: „Die chriſtliche Confirmation wird in der Kirchen gehalten um des Katechismi und um des Gebets willen, auf daß die liebe Jugend in ihrem Chriſtenthum unterrichtet, im Katechismo verhört, und nicht mit Gefahr

[1]) S. 118.

und Aergerniß ohne Verſtand zu den hochwürdigen Sacramenten zugelaſſen werde.“ Man vergleiche auch die oben S. 12. angeführten Worte der Kalenberger Kirchenordnung. In den Einſetzungsworten fordert der Herr, daß, wer von ſeinem Fleiſch und Blut genieße, Solches zu ſeinem Gedächtniß thun ſolle; und ſo wenig in dieſen Worten die reformirte Abendmahlslehre liegt, ſo gewiß liegt doch das darin, daß, wer zum Abendmahl gelaſſen werden ſoll, den Herrn Jeſum und ſein Wort kennen, das nöthige Maaß chriſtlicher Erkenntniß beſitzen müſſe. Auf dieſelbe Forderung drängen die bekannten Worte des Apoſtels hin, daß, wer des Herrn Abendmahl halte, ſeinen Tod verkündigen, den Leib des Herrn unterſcheiden ſolle. Die Taufe als das Sacrament der geiſtlichen Geburt kann dem noch nicht zum Bewußtſein erwachten Kinde gegeben werden, und an demſelben wirken; aber das Sacrament des Altars gehört als das Sacrament der geiſtlichen Ernährung nur dem ſchon zur Erkenntniß gekommenen Chriſten, und ſetzt nicht allein die Taufe ſondern auch die Katecheſe und daß die letztere ihr Werk gethan habe voraus. So fordern nun dieſe Theologen und dieſe KOO., daß vor der Zulaſſung zum Abendmahl der nöthige katechetiſche Unterricht ſtatt finde, und geben der Confirmation die Bedeutung, daß ſie, indem ſie die heranwachſenden Kinder examinirt und damit ihren Glauben bekennen läßt, die Abendmahlsfähigkeit derſelben conſtatire. Wie ſie vor jedem Abendmahl auch die Erwachſenen im Beichtverhör nicht bloß nach ihrer Buße und ihrem Glauben fragen ſondern auch um das nöthige Maaß chriſtlicher Erkenntniß beprüfen ließ, ſo wollte unſere Kirche durch die Confirmation exploriren, ob die Kinder durch das Katechumenat in chriſtlicher Erkenntniß und Bekenntniß weit genug gediehen ſeien, um „ohne Gefahr und Aergerniß“ zum Tiſch des Herrn zugelaſſen werden zu können. Das zweite Moment legen uns folgende Worte der Lauenburgiſchen Kirchenordnung[1]) dar: „Ihr Geliebte in dem

[1]) Fol. 208.

Herrn, ihr ſehet, wie allhier erſcheinen dieſe Kinder, unſere Miterben in Chriſto, ſo durch die heilige Taufe in ihrer Kindheit dem Herrn Chriſto und ſeiner heiligen Kirchen eingepflanzt worden ſein. Weil ſie aber nun zu Erkenntniß der chriſtlichen Lehre und Gottſeligkeit zum Theil gekommen, begehren ſie von Herzen, daß ſie beſſer, völliger und mehr unſerem und ihrem Heiland Chriſto und ſeiner heiligen Kirchen mögen zugethan werden, nemlich durch den Gebrauch des heiligen Abendmahls und Sacrament des Leibs und Bluts Jeſu Chriſti. Damit aber Solches mit größerer Frucht, Stärkung ihres Glaubens und heiligen Geiſtes geſchehen möge, ſind ſie bereit, durch ſich ſelbſt Bekenntniß ihres Glaubens zu thun, und ſich Chriſto dem Herrn und ſeiner Kirchen zu ergeben, und dem Teufel zu entſagen; welches ſie in der heiligen Taufe nicht haben weiter thun können, ohne was von wegen ihrer Kindheit durch ihre Pathen beſchehen." Damit daß das Kind getauft und hernach im Wort unterwieſen wird, iſt es allerdings der Gemeinſchaft Jeſu und ſeiner Kirche einverleibt; aber eine höhere Stufe der ſubjectiven chriſtlichen Lebensentwickelung iſt es immer, wenn es nun weiter auch zum Tiſch des Herrn zugelaſſen wird; und man kann dies mit der angeführten Kirchenordnung ein „beſſer, völliger und mehr unſerem und ihrem Heiland Jeſu Chriſto und ſeiner heiligen Kirche zugethan werden" nennen. Das Kind ſoll nicht bloß getauft und gelehrt, ſondern dann auch zu ſeiner geiſtlichen Ernährung geſpeiſt werden. Aber dieſes Mehr hinzuthun geſchieht dann, wohl gemerkt, auch nicht durch die Confirmation, ſondern durch das Abendmahl; und nicht der Hinzufügung der Confirmation zum Abendmahl, ſondern umgekehrt der Hinzufügung des Abendmahls zur Confirmation bedarf es, damit das bisher nur getaufte und unterwieſene Kind „mehr hinzugethan" werde. Die Confirmation als ſolche kann eben immer nur erweiſen, daß das Kind vermöge erhaltener Taufe und Unterweiſung nun fähig ſei, zum Abendmahl zugelaſſen und dadurch „mehr hinzugethan" zu werden. Daher ſagen

auch die KOO. dieſer Richtung einſtimmig, daß die Confirmation eine confirmatio d. h. eine Beſtätigung nur vermöge des mit ihr verbundenen Abendmahls ſei. Die Beſtätigung geſchieht durch die Reichung des Abendmahls: „und in ihrem Glauben und Bekenntniß mit — Gebrauch des heiligen Abendmahls beſtätigt", ſagt die Lauenburger KO.[1] — Faſſen wir alſo beide Momente zuſammen, ſo liegen der Verbindung des Abendmahls mit der Confirmation folgende Urſachen zum Grunde: das Abendmahl ſetzt ſich die Confirmation voraus, damit ſie die Abendmahlsfähigkeit documentire; und die Confirmation erheiſcht die Verbindung mit dem Abendmahl, weil ſie ohne dieſes keine Confirmation iſt, kein „mehr zu Chriſto hinzugethan werden" zu erwirken vermag.

Dann aber liegt es nach dem Abendmahl zu gerade ſo, wie nach der Taufe zu: es fällt nach jener Seite hin wie nach dieſer das Operative nicht in die Confirmation ſondern ausſchließlich in das Abendmahl. In der Confirmation als ſolcher thut nur das Kind Etwas, es zeigt, daß es unterrichtet iſt, und bekennt und verſpricht; aber was an ihm geſchieht, geſchieht nicht in der Confirmation als ſolcher oder durch dieſelbe, ſondern durch das mit ihr verbundene Abendmahl.

Das Verhältniß, in welches die katechetiſche Behandlung der Confirmation dieſelbe zur Katecheſe ſetzt, iſt bereits in dem Dargeſtellten gegeben. Auf Grund der Taufe ſoll die Katecheſe das Kind dahin bringen, daß es von ſeinem Glauben nach dem Maaße ſeines Alters Rechenſchaft zu geben weiß, und iſt dies Ziel erreicht, ſo ſoll es in der Confirmation verhört werden und bekennen, und, wenn es ſich damit als abendmahlsfähig erwieſen hat, zum heiligen Abendmahl zugelaſſen werden. Wie eifrig zu dieſem Behufe unſere Kirche die Katecheſe betrieb, wie ſie derſelben am ordentlich und bleibend auswendig zu lernenden Katechismus eine feſte Grundlage gab, wie ſie dazu die Eltern, die Pathen, die Schule, die Paſtoren in Anſpruch nahm, wie ſie außerdem neben

[1] Fol. 207.

denjenigen Gottesdienſten, in welchen über die Pericopen oder über beliebige Abſchnitte der heiligen Schrift geprebigt wurde, auch ſolche Gottesdienſte „für die Kinder und das junge Volk“ einrichtete, in welchen der Katechismus verleſen, predigend ausgelegt, aufgeſagt, abgefragt und in Weiſe des Verhöres erklärt wurde, wie ſie in beſtimmten Jahreszeiten, beſonders in den Faſten, in den Quatemberzeiten, die Kinder ein bis zwei Wochen lang täglich in den Kirchen katechiſiren ließ — das Alles müſſen wir hier als bekannt vorausſetzen, und geben nur zwei Stellen zur Erinnerung. Die eine, aus der KO. der Herzogin Eliſabeth,[1]) mag uns zeigen, wie die Katecheſe angelegt ward, um zur Confirmation hinzuführen: „Wenn die getauften Kindlein erwachſen und zum Verſtand kommen, ſoll man ſie die zehn Gebot, den Glauben, das Vater unſer, und was zum Katechismo gehört, ſammt der Auslegung auf's Treulichſte lehren oder lehren laſſen. Und wo ſie (die Eltern) geſtorben, oder ſo ungeſchickt wären, daß ſie ſelbſt ihre Kinder verſäumen wollten, ſo ſoll der Pfarrherr mit Bitten, Flehen und Ermahnen anhalten, daß Verſäumniß in dieſem Fall verhütet bleibe. Ueberdas ſollen die Pathen dazu thun, auf daß ſie ihrer Zuſagung, dem Prieſter bei der Tauf geſchehen, genug thun und nachkommen. Und weil an ſolcher Kinder Zucht merklich gelegen, und dieſelbige auch Gottes Gebot hat Deuteron. 4. und 11. alſo daß ſie ohne ſchwere Sünde nicht unterlaſſen werden kann, ſo wollen wir abermals befohlen haben, daß ſolcher Katechismus durch's ganze Jahr auf gelegene Tage mit den Kindern getrieben werde, und ſonderlich in der Faſten ſoll er anſtatt des Salve Regina, wenn man einen deutſchen Pſalm oder zween oder Salve rex Christe geſungen hat, ein Viertel der Stund alle Tage getrieben, und dann darauf „Verleih uns Frieden gnädiglich“ geſungen werden. Wenn ſich nun hie die Kinder wohl anlaſſen, und auch in ſolcher chriſtlicher Lehr und Zucht wohl zugenommen haben, alſo daß ſie in allen Hauptpunkten

[1]) Fol. G. 1, b.

und Artikeln unſeres Glaubens fertig ſein und rechten Beſcheid geben können, ſo ſollen ſie durch die Eltern und Pathen auf Sonntage oder Feſttage, ſo der Pfarrherr dazu beſtellen ſoll, vor der ganzen Gemeinde dargeſtellt und examinirt werden. Und wenn ſie dann allda der Pfarrherr geſchickt findet, ſoll er ihnen die Hände auflegen und — — ſoll ihnen darnach erlauben, daß ſie zum Tiſche des Herrn gehen, ſo oft ihnen das von nöthen ſein wird. Wo aber der Pfarrherr ungeſchickte Kinder findet, ſoll er ſie fein freundlich ermahnen, daß ſie noch Fleiß fürwenden, und ſich in ſolcher Lehre geſchickt machen, deßgleichen die Eltern, daß ſie ein Aufſehens haben, damit Solches geſchehen möge." Und die zweite Stelle, aus der Lauenburgiſchen KO.,[1]) mag uns zeigen, wie man von der Confirmation aus rückwärts auf die Katecheſe drang: „Und ſoll derwegen mit der chriſtlichen Confirmation in unſeren Kirchen es alſo gehalten werden: Erſtlich, daß die Prediger in ihrem Predigtamt die Eltern oft der Confirmation erinnern, wie zu gebührender Zeit mit ihren Kindern, Söhnen und Töchtern die Confirmation ſolle gehalten werden; daß derwegen ſie Fleiß anwenden, damit ihre Kinder fleißig zur Predigt des Katechismi kommen, auch die Hauptſtücke chriſtlicher Lehre faſſen, darauf ſie getauft ſein, und durch ſich und ihre Lehrmeiſter, mit ernſtem Fleiße zu lernen, anzuhalten. Zum Andern, daß ſie ja ihre Kinderlein, welche zu gebührender Zeit zur Confirmation ſollen fürgeſtellt werden, fleißig examiniren, auch durch ihre Lehrmeiſter verhören laſſen, daß ſie in der Confirmation aus dem Katechismo guten Bericht der Lehre und ihres Glaubens fein deutlich mit klarer Stimme ohne Scheu mit feinem Bedacht geben, und nicht ungeſchickt befunden, oder ſchimpflich beſtehen mögen, und ein jeder Vater, Mutter oder Vormünder vor der Zeit der Confirmation ſeine Kinder, welche in der Confirmation ſollen fürgeſtellt und erſtmals zum heiligen Abendmahl gelaſſen werden, dem Paſtori anzuſchreiben bei Zeiten anzeigen."

[1]) Fol. 207. b.

Faſſen wir aber dies Verhältniß der Confirmation zur Katecheſe näher ins Auge, ſo lag es hier wieder eben ſo wie gegenüber der Taufe und dem Abendmahl: in der Confirmation thut nur der Confirmande Etwas, er zeigt was er gelernt hat, und bekennet was er weiß; wogegen, was an ihm geſchieht, nicht in die Confirmation ſondern vor dieſelbe in die Katecheſe fällt. Da wird er durch die Zucht des Wortes zum Herrn geführt, da wird das Gnadenmittel des Wortes ihm geſpendet und getheilt, und dasſelbe wirkt an ihm Gnade und Leben, während die Confirmation dieſes Alles als geſchehen voraus ſetzt. Daher ſagen denn auch die Theologen jener Zeit, nicht ſowohl in dem Act der Confirmation liege das Confirmirende, das Beſtätigende, als vielmehr in dem durch die Katecheſe mitgetheilten Worte Gottes. Wie unter einem anderen Geſichtspunkte die Lauenburger KO. uns oben ſagte, das Beſtätigende ſei das Abendmahl, ſo ſagt und mit demſelben Rechte Chemnitz,[1]) das Wort Gottes ſei das Beſtätigende: Nam Actor. 11, 22. ad Antiochenos mittitur Barnabas, qui sine impositione manuum verbo Dei ipsos adhortatur ad constantiam et perseverantiam in accepta gratia, et huic cohortationi Deus sua benedictione adfuit. Ita verbo dei confirmant animas discipulorum, ut in accepta gratia perseverent ac crescant. Act. 14, 22. 15, 32. 18, 23. — Dadurch daß ihr das Gnade und Heil Wirkende nicht in der Confirmation ſondern außer derſelben, vor ſie oder hinter ſie, in die Taufe, Abendmahl, Mittheilung des Wortes Gottes fiel, blieb denn auch die katechetiſche Behandlung der Sache vor jenem modernen Abwege bewahrt, die Confirmation als eine Epoche, als einen Act aufzufaſſen, der den Confirmirten gleichſam aus der Pflege der Kirche entläßt. Vielmehr ſetzte ſie ſogar die Katecheſe, wenn auch in anderer Form, noch mit den Confirmirten fort, ließ dieſelben nicht allein noch zu den kirchlichen Katechiſationen erſcheinen, ſondern ließ auch den Katechismus regelmäßig nach den ſonntäglichen Predigten vorſprechen,

[1]) Ex Conc. Trid. II, 346.

damit er im Gedächtniß behalten würde, und ließ ihn in Predigten erklären, damit auch die Erwachsenen auf Grund des in ihrem Katechumenat Erlernten tiefer in den christlichen Lehrzusammenhang eingeführt würden. Diese Institutionen unserer alten Kirche wollen wohl beachtet sein.

Blicken wir nun von hier aus auf das Dargelegte zurück, so ergiebt sich, daß die Confirmation zwischen der Taufe, der Katechese, dem Abendmahl eigentlich verschwindet, daß zwischen diesen Handlungen der Gnadenmittel an dem Kinde eigentlich für die Confirmation als förmliche kirchliche Handlung keine Stelle bleibt. Denn es thut ja in ihr nur der Confirmand Etwas, aber es wird Nichts an ihm gethan. Der Confirmand bekennt seinen Glauben, in welchem er unterwiesen ist, und gelobt, „ergiebt" sich seinem Herrn, opfert demselben Herz und Willen; kurz die sacrificielle Seite ist reich genug, um der Auffassung die verschiedensten Momente darzubieten. Aber ein Sacrificium für sich allein constituirt nie eine kirchliche Handlung, sondern es muß in einer solchen immer zu dem sacrificiellen menschlichen Thun ein Sacramentales dadurch hinzukommen, daß die Kirche irgendwie ein specielles Wort Gottes hat, um es an dem betreffenden Menschen zu handeln und dadurch wirklich wirksam entweder auf das sacrificielle Thun des Menschen zu antworten oder dasselbe hervorzurufen. So antwortet die Kirche den Personen, welche ihr mit der Erklärung entgegentreten, eine Ehe schließen und in derselben dem Herrn dienen zu wollen, damit daß sie die Gottesworte von der göttlichen Stiftung u. s. w. der Ehe über ihnen handelt; und so wird und ist die Copulation wirklich eine kirchliche Handlung. So handelt die Kirche über einem Manne das die Einsetzung des Predigtamts enthaltende Gotteswort, und ruft dadurch hervor, daß er sich und seine Kräfte diesem Amt opfert und ergiebt; und so wird und ist die Ordination wirklich eine kirchliche Handlung. Von dergleichen haben wir aber bisher an der Confirmation noch gar Nichts gefunden. Vielmehr ruft die Kirche das sacrificielle Thun des Confirmanden, sein Bekennen und Geloben, nicht durch etwas in

der Confirmationshandlung Geſchehendes ſondern vielmehr durch die vor die Confirmation fallende Taufe und Katecheſe hervor; und antwortet auch wieder auf jenes ſein ſacrificielles Thun in der Confirmation nicht durch etwas in der Confirmation ſelbſt Geſchehendes ſondern durch die auf dieſelbe folgende Reichung des Abendmahls. Demnach erſcheint, wenn wir bei dem Bisherigen ſtehen bleiben, in der Confirmation Nichts, was ſie zu einer eigentlichen kirchlichen Handlung machte; und die Conſequenz liegt nahe, daß man darum ihr auch gar nicht die Form einer kirchlichen Handlung geben, ſie gar nicht als förmlichen Cultusact conſtruiren, ſondern dabei ſtehen bleiben müſſe, die getauften und unterwieſenen Kinder, ehe man ſie zum erſten Abendmahl zuläßt, zu prüfen und damit bekennen zu laſſen. Man hat dann nicht mehrere als dieſe Momente der exploratio und der confessio, und für dieſe genügt ein ſimples Examen vor dem erſten Abendmahl. Dieſe Conſequenz ziehen denn auch, weil ſie nicht weiter gehen, alle jene ſonſt mit den S. 11. ff. genannten Kirchenordnungen und Theologen auf dem gleichen ſpecifiſch-lutheriſchen Standpunkte ſtehenden Landeskirchen, welche die Confirmation als beſonderen Cultusact nicht kennen. Dieſelben bleiben dabei ſtehen, daß zu der Confirmation mehr nicht als das Examen und Bekenntniß gehöre, und machen daher keinen Cultusact daraus. So ſagen die Sächſiſchen Generalartikel: [1]) „Und ſollen die Pfarrer und Kirchendiener das Volk fleißig unterweiſen und mit gutem Grund berichten, daß dies ſei die rechte chriſtliche Confirmation oder Firmung, das iſt die Beſtätigung des Glaubens, ſo die Pathen anſtatt des neugebornen Kindleins bekannt, darauf auch das Kind getauft worden, wann ſie nemlich Solches in dieſem Examine erinnert, und demſelbigen in ihrem ganzen Leben nachzukommen, fleißig ermahnt werden.“ Dieſe KOO. laſſen denn, wie eben die Sächſiſchen Generalartikel, entweder die Kinder einzeln und privatim, ſo wie die Eltern derſelben ſie zum erſten Abendmahl zu führen beſchließen, vom

[1]) S. 26.

Paſtor examiniren[1]). Oder ſie ſetzen beſtimmte Termine im Jahre, an welchen regelmäßig die dann abendmahlsfähigen Kinder zuſammen öffentlich in der Kirche examinirt werden ſollen[2]), wodurch denn dies Examen der Form nach der Confirmationshandlung etwas näher zu ſtehen kommt. So z. B. die Mecklenburgiſche KO.[3]): „Und wenn etliche Kinder ſein des Alters geworden, daß ſie zum Tiſche des Herrn gehen ſollen, ſo ſoll der Paſtor ſie zuvor öffentlich vor der anweſenden Gemeinde in den fünf Hauptſtücken des Catechismi verhören und alſo ihr Bekenntniß thun laſſen, und ſie alsdann mit einem kurzen Gebete Gott dem Herrn befehlen, daß er ſeines Geiſtes Gnade in ihnen vermehren, und ſie im rechten Verſtande ſeines Worts und aller Gottſeligkeit erhalten wolle. Darauf ſie denn hernach zum heiligen Abendmahl zugelaſſen werden ſollen."

Dagegen gehen nun aber die S. 11. ff. von uns namhaft gemachten Theologen und Kirchenordnungen, mit welchen wir es eigentlich hier zu thun haben, weiter und ſuchen ein kirchliches Handeln an den Confirmanden, welches zu dem Aufſagen, Bekennen und Geloben der Kinder hinzutrete, und ſo die Confirmation zu einer kirchlichen Handlung mache.

Es ward ihnen als ein ſolches kirchliches Handeln nicht bloß von der römiſchen, ſondern, wie wir ſpäter ſehen werden, auch noch von einer anderen Seite her die Handauflegung entgegengetragen: Man ſolle, hieß es auf dieſer Seite, den Kindern nach abgelegtem Bekenntniß und Gelübde die Handauflegung ertheilen, als durch welche denſelben der heilige Geiſt mitgetheilt werde. Allerdings hätte man hieran, wenn dieſe Rede recht geweſen wäre, eine kirchliche Handlung in beſter Bedeutung, ja vielleicht geradezu ein Sacrament gehabt. Aber die gneſiolutheriſchen Theologen und KOO. weiſen die Handauflegung in dieſer Bedeutung und Stellung zurück.

[1]) Dieſe KOO. findet man verzeichnet bei Bachmann a. a. O. 55—76.

[2]) Verzeichnet bei Bachmann a. a. O. 76—79.

[3]) Fol. 167.

Am eingehendſten behandelt Chemnitz die Sache. Er ſagt[1]: Allerdings wiſſen auch wir Lutheriſchen, daß den heranwachſenden Menſchen auf ſeinem Lebenswege mancherlei Verſuchungen erwarten, daß er denſelben nicht aus eigener Kraft zu widerſtehen vermag, vielmehr dazu der unaufhörlichen Gnade, Beſtätigung, Stärkung und Führung des heiligen Geiſtes bedarf. Wir wiſſen auch, daß der heilige Geiſt nicht ohne Mittel, ſondern nur durch beſtimmte von Gott dazu geordnete Mittel in den Gläubigen wirkſam iſt, und daß wir ſolcher Mittel uns fleißig und dankbar gebrauchen müſſen. Wir wiſſen nun aber auch, daß wir uns nicht ſolche Mittel, welchen wir die Wirkung des heiligen Geiſtes zuſchreiben, und an welche wir dieſelbe binden, aus eigener Willkühr und menſchlicher Autorität erdenken und machen dürfen. Daher verlangen wir in der Frage, durch welche Mittel der heilige Geiſt wirke, vor Allem aus Gottes Wort den ausdrücklichen Befehl und die ausdrückliche Verheißung. Haben wir die, ſo wiſſen wir, daß wir uns derſelben gebrauchen ſollen, und welche Kraft ihnen zuzuſchreiben iſt; allen anderen Mitteln aber, von denen Jenes nicht nachzuweiſen iſt, ſetzen wir Joh. 10, 5. 27. und 2. Moſ. 20, 7. entgegen. Nun hat allerdings Chriſtus Mittel zur Erhaltung und Beſtätigung in der durch die Taufe erhaltenen Gnade geordnet. Zuerſt die Taufe ſelbſt, denn in der Taufe wird der heilige Geiſt reichlich in uns ausgegoſſen, damit er nicht allein in dem Moment der Taufe in uns wirke, ſondern uns auch fortwährend in der Taufgnade erhalte, beſtätige, leite und ſtärke, bis wir einſt ohne Makel vor Gott ſtehen. Ferner lernen wir aus der Schrift, daß die Seelen der Jünger durch das Wort Gottes beſtätigt und beſtärkt werden. Auch das Abendmahl ſehen wir dazu eingeſetzt, daß das geiſtliche Leben, in welches wir durch die Taufe wiedergeboren ſind, in uns erhalten, beſtärkt und genährt werde. Dieſe Mittel ſoll man alſo auch gebrauchen. Aber zu dieſen Mitteln gehört zuerſt die römiſche

[1]) A. a. O. S. 344—348.

Salbung mit Oel nicht, da ſie — wie weitläufig nachgewieſen wird — weder Befehl noch Verheißung vom Herrn hat. Es gehört aber auch die Handauflegung nicht zu dieſen Mitteln. Man beruft ſich dafür zunächſt auf Stellen wie Luc. 24, 49. AG. 1, 8., in welchen der Herr ganz allgemein ſeinen Jüngern den heiligen Geiſt verheißt. Aber ſelbſtverſtändlich beweiſen dieſe Stellen nicht, daß Solches durch die Handauflegung erfolgen ſolle. Man beruft ſich weiter auf Stellen, wie AG. 8, 17. 19, 6. Da ſind durch die Handauflegung allerdings Geiſtesgaben, aber ſichtbare Geiſtesgaben, als Sprachengabe u. ſ. w. mitgetheilt. Die Apoſtel müſſen alſo hiefür beſtimmten Befehl und Verheißung gehabt haben, wie es auch Ananias hatte, als er AG. 9, 17. dem Paulus die Hand auflegte, um ihn mit dem heiligen Geiſt zu erfüllen. Aber es fehlt nun der Befehl, daß dieſe Geiſtesmittheilungen durch die Handauflegung in der Kirche fortgehen ſollen. Nicht allein haben jene ſichtbaren Geiſtesgaben in der Kirche aufgehört, und ſich als etwas Temporäres und Vorübergehendes erwieſen; im weiten Unterſchiede von den rechten Sacramenten, von denen es in der Schrift ausdrücklich heißt „bis daß Er kommt", „taufet Alle". Nicht allein, daß ſchon damals weit nicht Allen die Hände aufgelegt und jene Geiſtesgaben mitgetheilt worden ſind, denen doch die nothwendigen Gaben der Beſtätigung und Bewahrung nicht fehlten. Sondern es fehlt auch jede Spur davon, daß das, was die Apoſtel an jenen Stellen gethan haben, bis zur Wiederkunft des Herrn in der Kirche nachgeahmt werden ſolle. Und doch darf man ſolche Beiſpiele der heiligen Schrift, hinſichtlich derer kein auch auf uns bezügliches Wort und Mandat des Herrn beſteht, nicht nachahmen. Aus demſelben Grunde darf man ſich auch nicht auf Marc. 10, 16. berufen; denn wenn wir dem Herrn ſollten nachmachen dürfen, müßte er es uns geboten haben. Sonſt könnten wir auch aus der Anblaſung Joh. 20, 22. ein Sacrament machen. Es fehlt nun aber auch weiter die Verheißung, daß Mittheilung des heiligen Geiſtes durch die Handauflegung

erfolgen ſolle. Man ſagt zwar, wenn auch jene ſichtbaren Gaben des Geiſtes in der Kirche aufgehört hätten, ſo ſeien doch die Verheißungen von der Gnade der Beſtätigung, von der Gabe der Beharrung, von der Erhaltung und Vermehrung der geiſtlichen Gaben, von der Stärkung durch den Geiſt wider Fleiſch, Welt und Teufel u. ſ. w. ganz allgemein und dauernd. Und das iſt ja über allen Zweifel gewiß. Nur fragt es ſich hier nicht darum, ob jene Verheißungen exiſtiren, was Niemand läugnet, ſondern darum, durch welches Mittel dieſelben applicirt werden. Man darf nicht ſo argumentiren: Es beſteht in der Schrift eine Verheißung, alſo dürfen wir nach unſerer menſchlichen Willkür ein Mittel machen, um ſie zu appliciren; ſondern die Mittel, durch welche der Herr ſeine Verheißungen appliciren will, hat er ſelbſt gemacht und in der heiligen Schrift bekannt gegeben. Da findet ſich nun aber nicht, daß die Handauflegung zu einem ſolchen Mittel gemacht wäre. Man beruft ſich hier freilich wieder auf das Beiſpiel der Apoſtel in den angeführten Stellen: die Apoſtel würden das nicht ohne Befehl und Verheißung gethan haben, und folglich ſei im N. Teſtament ein beſonderes Sacrament für die Ertheilung der Gaben der Beſtätigung geordnet. Aber auch hier fehlt wieder die alle Diener des göttlichen Wortes uud alle Zeiten umfaſſende Univerſalität des Befehls und der Verheißung. Es bleibt wieder Nichts übrig, als das Beiſpiel der Apoſtel: den Apoſteln, wenn ſie die Hände auflegten, ſollten ſolche ſichtbare Gaben des Geiſtes folgen; aber Niemand hat uns geſagt, daß durch uns, wenn wir die Hände auflegen, die gemeinen Gaben des Geiſtes zur Beſtätigung und Verwahrung folgen ſollen. Vielmehr bleiben uns dafür die gewöhnlichen und gewiſſen Gnadenmittel des Worts und Sacraments, und deren fleißiger Gebrauch im Glauben und im Gebet. So Chemnitz.

Darin folgen ihm denn alle Theologen und Kirchenordnungen dieſer Richtung nach. Sie läugnen im Allgemeinen, daß in der Confirmationshandlung Geiſtesmittheilung geſchehe, und insbeſondere, daß Solches durch die Handauflegung geſchehe,

weil dafür des Herrn Mandat und Verheißung fehle. Wenn das Augsburger Interim geſagt hatte: „Derhalben iſt dies die Kraft dieſes Sacraments, daß die, ſo hiermit confirmirt werden, dieſe empfangen den heiligen Geiſt, auf daß ſie in dem Wege der Seligkeit fortſchreiten, beharren und den Anfechtungen und heimlichen Lüſten des Fleiſches, der Welt und des Teufels ſeliglich widerſtehen mögen"; ſo ſagen dagegen die Städte Lübeck, Hamburg und Lüneburg in ihrem ſchon oben erwähnten „Bekenntniß und Erklärung auf's Interim": „Viel weniger hat der Herr Chriſtus die Zuſage des heiligen Geiſtes an dieſe Ceremonie hangen und derſelben einleiben können"; und ſelbſt die Vertheidiger des aus dem Augsburger hervorgegangenen Leipziger Interim wollen das nicht an ſich kommen laſſen, daß ſie ſollten den heiligen Geiſt an die Confirmation binden: „daß auch fürgegeben wird", ſagt Pfeffinger[1]), „als bünden wir göttliche Gnade und heiligen Geiſt an das Werk der Confirmation, reden ſie ohne Grund". Die Handauflegung insbeſondere betreffend, führen wir nur noch die Auslaſſung der großen Württemberger KO. an, weil ſie die Beweisführung Chemnitzens an mehreren Punkten vervollſtändigt: „Es iſt kein Zweifel", ſagt ſie[2]), „daß die Apoſtel haben anfänglich, da das Evangelium am Pfingſttag eröffnet und beſtätigt ward, den Gläubigen in Chriſtum die wunderbarliche Gabe des heiligen Geiſtes, mit mancherlei Sprache zu reden, durch Auflegung der Hände mitgetheilt. — Man ſoll aber aus der Handlung, ſo allein der Perſon der Apoſtel eine Zeitlang zu üben befohlen, kein gemein, allzeit während Sacrament ohne ſonderlichen gewiſſen Befehl Gottes in der Kirchen aufrichten. — Denn die Apoſtel waren vom Himmel herab hiemit begabet, daß ſie den Gläubigen in Chriſtum die Gaben des heiligen Geiſtes durch Auf-

[1]) In ſeinem „Gründlichen und wahrhaftigen Bericht der vorigen und jetzigen, für und nach dem Kriege ergangenen Handlungen von den Adiaphoris oder Mittelding 1550". Bei Bachmann a. a. O. S. 40.

[2]) S. 25.

legung der Hände mittheilen ſollten. Das iſt aber nicht eigentlich zu verſtehen von den ſonderlichen Gaben des heiligen Geiſtes, die einem jeglichen Menſchen zur Seligkeit nöthig ſein, denn die Gläubigen empfahen ſolche Gaben durch die Predigt des heiligen Evangelium und durch die Taufe. Sondern es iſt zu verſtehen von den öffentlichen Gaben des heiligen Geiſtes, nemlich mancherlei Sprach reden, und andere dergleichen, ſo dazumal zur öffentlichen Beſtätigung des Evangelium von Chriſto nöthig waren. Nachdem nun das Anſehen des Evangelium mit ſolchen Wunderwerken genugſam beſtätigt iſt, gleichwie die wunderbarliche Gabe, mancherlei Sprache zu reden, abgegangen iſt, alſo iſt auch nunmehr, ſo viel die Sache belangt, die Weiſe, Hände aufzulegen, dadurch die wunderbarliche Gabe mitgetheilt wurde, unnütz und nichtig geworden, denn wo es alſo gelten ſollte, ſo müßte man auch ein gemein Sacrament der Kirchen aus dem Schatten machen, und die Kranken überſchatten, dieweil viele Kranken die Geſundheit durch den Schatten Petri empfangen haben. Man müßte auch ein gemein Sacrament machen aus dem Auflegen der Schweißtücher, dieweil etliche von ihrer Krankheit erledigt worden ſind, da man ihnen die Schweißtüchlein Pauli aufgelegt hat. So müßte man ſich auch auf die Todten ausbreiten, nachdem Paulus einen Jüngling von den Todten auferweckt hat, da er ſich über ihn ausbreitete."

Alſo nicht in der Handauflegung, aber auf einer anderen Seite finden unſere Theologen und KDD., was ſie ſuchen. Sarcerius ſagt[1]) uns im genauen Anſchluſſe an das oben Entwickelte: „Die Apoſtel haben ihre ſonderlichen Gaben vom Herrn empfangen, welche ſich auch im Namen Chriſti recht und nützlich ausgetheilt. Alſo theilen auch wir unſere Gaben recht und nützlich aus, die wir haben. Welche wir aber nicht haben, als die Uebergebung des heiligen Geiſtes und ſeiner Gaben, können wir Niemand mittheilen, *wiewohl wir ſie den Leuten von Gott erbitten mögen.*" Alſo, mit-

[1]) Bei Bachmann a. a. O. S. 53.

theilen kann die Kirche zwar den Confirmanden mittelſt des Confirmationsacts Nichts, denn es iſt ihr zu dem Behufe weder ein beſonderes Mitzutheilendes noch ein Mittheilungsmittel gegeben; aber fürbitten kann ſie für die Confirmanden, daß Gott ihnen mittheile, was ihnen Noth iſt, und was Gott durch die ordentlichen Gnadenmittel allen betenden Gläubigen mitzutheilen verſprochen hat. Und dieſes Fürgebet knüpft ſich ja an die bereits feſtſtehenden Momente des Examens und des Bekenntniſſes ſo leicht und natürlich an: „Wenn aber nun," ſagt Sarcerius[1]), „ſolche Bekenntniß und Ergebung von der Gemeine Gottes geſchieht, ſo iſt ja recht, daß die Gemeine ſolcher Jugend mit einſtehe, um den heiligen Geiſt bitte, der ſie in ſolchem Glauben Chriſti und Gehorſam ſeiner Gemeine beſtätige, erhalte und immer weiter in alle Wahrheit einleite. Und ſo denn ſolche Gebete im Namen des Herrn und auf ſeine gnädige Verheißung geſchehen, ſo ſtehet das zum gemeinen Dienſte der Kirchen, daß man ſich ſolcher Gnaden und Stärke des heiligen Geiſtes vertröſte."

Freilich, ſo darf man es nicht anſehen, als ob durch dies unſer Fürgebet der heilige Geiſt den Confirmanden mitgetheilt würde, als ob da unſer Fürgebet das Mittel wäre, durch welches die Gaben des Geiſtes auf die Kinder herabgerufen würden. Jene pietiſtiſche Anſchauung, als ob ſich nur zwei oder drei Fromme im Gebet zuſammen zu thun brauchten, um Gotte das Weltregiment abzunehmen, und geſchehen zu laſſen, was ſie verlangen, iſt durch Nichts begründet. Das Gebet hat nur dann die Verheißung der Erhörung, wenn es „in Seinem Namen," wenn es im Hinblick auf Seinen geoffenbarten Willen geſchieht, wenn es ſich in den von dieſem geſteckten Gränzen hält. Hier nun aber wiſſen wir aus Gottes Offenbarung, wie es ſein Wille iſt, daß er ſeinen heiligen Geiſt nur durch die von ihm gemachten ordentlichen Mittel geben will. Unſer Fürgebet für die Confirmanden wird daher niemals dahin lauten dürfen, daß Gott ihnen

[1]) Bei Bachmann. S. 51.

durch unſer Gebet den heiligen Geiſt mittheilen wolle, als ob wir den Anſpruch machten, daß unſer Fürgebet ein Gnadenmittel ſein ſolle, ſondern es wird nur dahin lauten können, daß Gott den Confirmanden ſeinen heiligen Geiſt, welchen er ihnen in der Taufe und durch die Lehre ſeines Wortes bereits gegeben und erhalten hat, auch ferner, wenn ſie ſich zu ſeinem Wort und Abendmahl halten, durch dieſe Mittel ſeiner Gnade erhalten und vermehren wolle. Dem entſprechend läßt die Pommerſche Agende[1]) den Paſtor die Gemeinde auffordern, zu „bitten, daß Gott immer und allezeit mit ſeiner Gnade, Wort und Geiſt unter uns wohne, und, was er in dieſen Kindern angefangen hat, mit Gnade wolle ſtärken und vermehren.“ So gefaßt aber, und dadurch in ſich und im Verhältniß zu der Taufe und Katecheſe richtig geſtellt, hat ſolch Gebet allerdings Berechtigung und Hoffnung. Kein Gebet hat Berechtigung und Hoffnung, bei welchem nicht der Betende ein Wort Gottes unter ſeinen Füßen hat, darauf er vor ſeinen Gott trete. Ein ſolches Gebet aber hat allerdings ſolchen Boden göttlicher Worte. Da ſind einmal die allgemeinen Verheißungen des Gnadenbeiſtandes des heiligen Geiſtes, der Gabe der Beharrung, der Gnade der Bewahrung, welche Gott allen Gläubigen durch ſein Wort und Sacrament ſchenken will. Und ſogar ein ſehr beſtimmtes Wort iſt da; einſtimmig verweiſen unſere Alten auf das Wort des Herrn Luc. 11, 13.: „So denn ihr, die ihr arg ſeid, könnet euren Kindern gute Gaben geben, wie viel mehr wird der Vater im Himmel den heiligen Geiſt geben Denen, die ihn bitten?“ Daher getröſten ſich denn auch alle KDD. und Theologen dieſer Klaſſe, daß ſolch Gebet nicht „leer“ ſein könne.

Und verbunden mit ſolchem Gebet, ſchien ihnen denn auch die Handauflegung zuläſſig. Für ſich allein gebraucht, nahm ſie operative Bedeutung an, welche anzuſprechen ihr doch das nöthige Fundament fehlte. Aber anders war es,

[1]) S. 122.

wenn ſie nur zu dem Fürgebete hinzutrat, und Nichts wollte als die Application dieſes an den einzelnen Confirmanden veranſchaulichen. Sie erhielt dann durch dieſes Fürgebet ihre Interpretation, und trug nicht weiter als dieſes. Das war denn auch nicht ganz ohne Analogie in der Schrift[1]). Unſere Alten verweiſen häufig auf den Segen, den Israel den Söhnen Joſephs 1 Moſe 48, 14. ertheilt. Freilich zwingt die Wahrheit zu dem Geſtändniß, daß die Analogie nicht ganz zutrifft. Dem Israel war, wie wir das an der citirten Stelle näher ausgeführt haben, von Gott ein beſtimmter, dieſen Knaben beſchiedener, in der ihnen im Bundesvolk und ſeinen Stammesverhältniſſen zugedachten Stellung beſtehender Segen gegeben, den er ihnen auf das Haupt legte: Er ertheilte alſo wirklich Etwas. Und immer, wo die Handauflegung in der Schrift gebraucht wird, iſt ſie (nicht Trägerin, aber) Zeichen einer vorgehenden wirklichen Verleihung. Und dabei iſt ſonſt auch unſere Kirche geblieben, und hat die Handauflegung nur verwendet, wo wirkliche Verleihung vorgeht: bei der Copulation wird wirklich der Eheſegen durch das über den Copulanden gehandelte göttliche Segenswort verliehen, bei der Ordination wird wirklich das göttliche Mandat des Gnadenmittelamts dem Ordinanden verliehen, bei der Abſolution wird wirklich Vergebung der Sünden verliehen, und die Handauflegung iſt in allen dieſen Fällen Zeichen einer durch das göttliche Wort erfolgenden realen Mittheilung. Bei der Confirmation aber iſt dies, da laut Obigem bei ihr nicht eine Verleihung ſtatt findet, entſchieden nicht der Fall, ſondern ſie iſt da Zeichen der Application unſeres Fürgebets, aber nicht göttlicher Verleihung. Dieſes Unterſchieds, den auch die hier zur Berückſichtigung kommenden Theologen und KOO. ausdrücklich hervorheben, muß man ſich allerdings bewußt bleiben. Indeſſen, dieſes weſentlichen Bedenkens ungeachtet, haben faſt ausnahmlos alle KOO. des 16. Jahrhunderts, welche über-

[1]) Vgl. was wir Bd. I., 418 ff. über die Handauflegung Ausführlicheres beigebracht haben.

haupt die Confirmation als beſonderen Cultusact haben, auch die Handauflegung. Nur die übrigens auch nie zur Geltung gekommene KO. Ottheinrich's v. J. 1543 hat ſie nicht; die Calenberger v. J. 1569 ſtellt es ins Belieben, ob man ſie anwenden wolle oder nicht; und die an dieſem Punkte von der Calenberger abhängige Hoyaſche v. J. 1581 läßt ſie ganz weg. Alle anderen KOO. dieſer Klaſſe haben ſie. Darin übrigens ſind alle einig, daß ſie ſie ſo, wie wir ausgeführt haben, an das Fürgebet knüpfen, und als Zeichen der Application dieſes begreifen. So ſagt Melanthon in der Antwort der Fürſten und Stände auf das Regensburger Interim[1]: „Das wollten wir aber, daß man den Katechismum in der Kirche getreulich übte — und daß über die Kinder, nachdem ſie behöret und ihren Glauben bekennet und Gehorſam der Kirche verſprochen hätten, Gebet geſchähe. Und dies Gebet, glauben wir, würde nicht umſonſt ſein, und mißfällt uns auch nicht, daß man das Handauflegen dabei gebraucht, wie es denn auch in etlichen Kirchen bei uns gehalten wird.“ Eben ſo Chemnitz[2]: Sexto fieret publica precatio pro illis pueris, ut Deus spiritu suo sancto illos in hac professione gubernare, conservare et confirmare dignaretur. Ad quam precationem sine superstitione adhiberi posset impositio manuum. Nec inanis esset ea precatio, nititur enim promissionibus de dono perseverantiae et gratia confirmationis. Dem entſpricht denn auch die Art, wie dieſe KOO. die Handauflegung liturgiſch anbringen. Einige derſelben laſſen erſt das Fürgebet insgemein für alle Confirmanden ſprechen, und dann jedem Confirmanden einzeln die Hand auflegen mit einer Formel, die dann aber, wie wir nachher ſehen werden, niemals verleihend lautet, ſondern ſtets nur ein Fürgebet enthält, in Kurzem das voraufgegangene allgemeine längere Fürgebet wiederholt. Andere aber, die ſtrengern, geben nicht

[1] Luther's W. W. Walch. Augsb. XVII, 767.
[2] A. a. O. p. 356.

einmal der Handauflegung eine von dem allgemeinen Fürgebet getrennte beſondere Fürgebetsformel, ſondern laſſen das allgemeine Fürgebet für Alle insgemein ganz aus, und verordnen ſtatt deſſen, gleich über jeden Confirmanden einzeln das Fürgebet unter Handauflegung zu ſprechen: wo dann ſelbſt äußerlich ſcharf hervortritt, daß die Handauflegung Application nur des Fürgebets iſt.

So gewann man zu den beiden erſten Momenten der Confirmation, der exploratio und confessio, noch ein drittes nemlich die precatio hinzu. Und allerdings war damit das erreicht, daß doch nun nicht bloß der Confirmande Etwas that, ſondern daß auch die Kirche Etwas für ihn that. Die Kirche antwortete doch nun einer Seits mit dieſem ihrem Fürgebet auf das Bekenntniß, welches der Confirmand von ſeinem in der Taufe ihm eingebornen und durch die Katecheſe in ihm entwickelten Glauben ablegte; und anderer Seits ſchickte ſie ihn durch dies Fürgebet hin, um ſich am Tiſch des Herrn Das zu ſuchen, was ſie für ihn erbeten hatte. In ſo fern war dadurch die Confirmation dem Weſen der kirchlichen Handlung näher gebracht. Aber eine kirchliche Handlung im vollen und ganzen Sinne, das heißt eine Handlung, in welcher die Kirche, mit einem beſtimmten Worte Gottes ausgerüſtet, einem ihrer Glieder durch Handlung dieſes Wortes über ihm eine beſtimmte göttliche Gabe, ſei's den Eheſegen, ſei's Vergebung der Sünden, ſei's das Predigtamt, wirklich verleiht und zuſpricht, war ſie damit doch nicht. Man kann das leicht an mehr als einem Moment erkennen. Erſtens: Die Kirche that wohl Etwas für den Confirmanden, indem ſie für ihn betete; aber ſie that damit Nichts an ihm. Zweitens: Bei anderen kirchlichen Handlungen wird immer derjenige, an welchem ſie geſchehen, durch dieſelben Etwas, was er vorher nicht war: die Copulation macht Eheleute, die Ordination einen Paſtor, die Abſolution einen Freigeſprochenen; aber die Confirmation macht, wenn man das Thun der Kirche in Beziehung auf den Confirmanden nur als precatio und nicht irgendwie intenſiver faßt, Nichts mehr aus demſelben, als

was er ſonſt war oder wird. Drittens: In den anderen kirchlichen Handlungen handelt Gott durch Sein von der Kirche gehandeltes Wort: Er abſolvirt, Er giebt das Amt, Er ſegnet die Ehe; in der Confirmation aber handelt nicht Gott, denn ſein Wort und Sacrament wird nicht da ſondern vorher oder nachher an den Confirmanden gehandelt, ſondern die Kirche, indem ſie betet. Die Confirmation iſt daher, wenn ſie im Sinne dieſer Auffaſſung genommen wird, gleich wie aus ganz anderen Gründen und in ganz anderer Hinſicht das Begräbniß, nicht auf gleiche Linie mit den anderen kirchlichen Handlungen zu ſtellen; und man muß ſich dieſes Unterſchiedes wohl bewußt bleiben, weil man, wenn man ihn vergißt, wenn man z. B. die Confirmation mit anderen kirchlichen Handlungen und ſogar mit der Taufe unter den allgemeinen Titel der „Acte der Initiation" ſubſumirt, dadurch ſofort genöthigt wird, nach Bedeutungen der Confirmation ſich umzuſehen, welche wenigſtens die ſpecifiſch lutheriſche Auffaſſung nie in ihr gefunden hat.

Ganz conſequent ſagen daher auch unſere Alten nicht bloß von der römiſchen Firmelung ſondern auch von der Confirmation, wie ſie oben beſchrieben, daß ſie zur Seligkeit nicht nöthig ſei. So die Theologen auf dem Meißner Landtage, auf dem das Augsburger Interim berathen ward:[1]) „Aber alſo wäre die Confirmation eine nütze Ceremonie und Gebrauch, daß die Getauften, ſo ſie zu ihren Jahren kommen, ihres Glaubens verhört, Bekenntniß thäten und in den Gehorſam chriſtlicher Kirchen ſich ſelbſt willig ergäben, und dann mit Auflegung der Hände juxta ritum apostolicum über ſie um Stärke und Beſtändigkeit gebetet würde, mit Reformation und Abſtellung der Mißbräuche, ſo in dem eingeführt, ſonderlich daß es an ihm ſelber zur Seligkeit nicht für nothwendig gelehrt würde."

Bevor wir nun wegen der einzelnen Momente der exploratio, confessio und precatio noch das zur Ergänzung

[1]) Bei Bachmann a. a. O. S. 36.

Nöthige nachbringen, geben wir einige Stellen, welche uns zeigen, in welcher inneren Verbindung man ſich dieſe einzelnen Momente dachte, theils zum Beläge des Geſagten, theils als Einleitung zu dem zu Sagenden. Melanthon[1]) ſagt, nachdem er die römiſche Firmelung verworfen: Utile autem esset explorationem et professionem doctrinae fieri, et publicam precationem pro piis, nec ea precatio esset inanis. Pfeffinger[2]) ſagt: „Confirmation oder Firmung iſt nütz und gut, daß gehalten werde nicht als ein Spectakel, ſondern mit vorgehender fleißiger Verhöre in allen Stücken chriſtlicher Lehre, der Gebote Gottes, Artikel des Glaubens, Vater unſer, Tauf, Abſolution und hochwürdigen Sacramente Leibs und Bluts Chriſti, mit öffentlicher klarer Bekenntniß des Glaubens an Jeſum Chriſtum, daß man allein um ſeines Verdienſtes willen, im Glauben gefaſſet, Vergebung der Sünden, einen gnädigen Gott und endlich das ewige Leben überkomme und habe, und öffentlicher klarer Zuſage, in ſolchem wahren Glauben und wahrer Anrufung Gottes durch göttliche Hülfe ewiglich zu bleiben und ehrbarlich zu leben. Und daß ſolches öffentlich, mit Auflegung der Hände und chriſtlichem tröſtlichen Gebet auf einen beſtimmten Sonntag vor der Gemeinde Gottes in der Kirchen geſchehe. Und ſolch Verhör iſt nicht allein nützlich und zur Beſſerung dienlich, ſondern das Gebet iſt gewißlich nicht vergeblich, weil Chriſtus an ſolchen Verſammlungen, die in ſeinem Namen geſchehen, und ihr Gebet auf ſein göttlich Gebot und Verheißung gründen, ſelbſt dabei ſein und ſie erhören will." Auch iſt hier die bereits (oben S. 9.) von uns angeführte Stelle der Reformatio Vitebergensis zu vergleichen. Jedes einzelne aller dieſer drei Momente, des Examen, des Bekenntniſſes ſammt dem Gelübde, und des Gebetes, involvirt wieder Untermomente, die wir etwas näher ins Auge faſſen müſſen.

---

[1]) Loci theol. ed. 1549. p. 423.

[2]) In ſeiner Schrift „Von den Traditionibus", bei Bachmann a. a. O. S. 39.

Nach demjenigen, was wir oben über das Verhältniß beigebracht haben, welches die katechetiſche Behandlung der Confirmation zur Taufe, Katecheſe und Communion gab, kann es nicht auffallen, wenn ihr das Examen, die exploratio, geradezu als die Hauptſache in derſelben galt. Die Confirmation hatte ihr ja zumeiſt nur den Zweck, daß das Kind zeigen ſollte, wie es vermöge des ihm zu Theil gewordenen katechetiſchen Unterrichts ſein Taufbekenntniß jetzt ſelbſt bekennen, und mithin zum Tiſch des Herrn zugelaſſen werden könne; und dies Moment lag ja unbedingt in dem Examen. Daher ſagt Pfeffinger[1]) gegen die römiſche Firmelung: „Dagegen iſt unrecht, daß man ein Spectakel aus der Confirmation macht, und das fürnehmſte Stück nemlich das Examen ausläßt.“ Und das mehrerwähnte „Bekenntniß aufs Interim“ der Städte Lübeck u. ſ. w. ſagt:[2]) „Ohne das examen catechismi iſt die Confirmation in der Kirche Gottes kein nütze; denn was wollte der Biſchof in Denen confirmiren, welcher Verſtand, Glauben und Vorſatz er nicht weiß, auch nicht gehört hat.“

Einſchaltungsweiſe ſei bemerkt, daß man ſich auch einen Schriftgrund für das Examen in Stellen, wie Luc. 2, 46. ff. und AG. 19, 3. ff. ſuchte. Die Oeſterreichiſche KO. ſagt:[3]) „Und die lieben alten Väter und Patriarchen über die Kinder gebetet, Hände aufgelegt, und ſie geſegnet haben, und der Herr Chriſtus ſelbſt, als er ein Kind bei zwölf Jahren von ſeinen Eltern in die Kirchen geführt ward, ſeinen Glauben öffentlich bekannt, und auf die Fragen des Katechismi alſo gottſelig und herrlich geantwortet hat, daß Alle, die ihm zuhöreten, ſich ſeines Verſtandes und ſeiner Antwort verwunderten.“

Wie bemerkt, ſollten die Kinder im Examen erweiſen, daß ſie im Worte Gottes unterwieſen ſeien und dasſelbe zu

---

[1]) Ebendaſ. S. 40.

[2]) Bei Bachmann a. a. O. S. 42.

[3]) Bei Daniel a. a. O. S. 280.

bekennen wiſſen. Damit hängt es zuſammen, wenn alle KOO. dieſer Klaſſe fordern, daß ſie „öffentlich in der Kirche vor dem Volk verhört", daß ſie „vor der ganzen Kirchen dargeſtellt" werden ſollen. Die Kirche und zwar die ganze Kirche, iſt die Inhaberin der Gnadenmittel; ſie hat die in ihr geboren werdenden Kinder mit Taufe und Katecheſe zu verſorgen, ſie hat auch weiterhin ihnen das Abendmahl zu reichen; ſie hat ſich mithin auch zu überzeugen, ob ſie das erſte Werk gethan hat und nun zum zweiten ſchreiten kann; ſie ſoll überdem für ſie fürbitten. Dies Alles rechtfertigt die Forderung, daß das Examen öffentlich vor der ganzen Kirche geſchehe. Dabei muß man aber wohl beachten, wie die hier in Betracht kommmende gneſiolutheriſche Richtung dies näher faßt. Für's Erſte vergißt ſie nicht, ſondern die Lauenburger KO.[1]) ſagt es uns ausdrücklich, daß da die Kinder nicht etwa bloß der Kirche, ſondern daß ſie „ihrem Herrn Chriſto geſtellet" werden. Sodann fehlt die moderne Vorſtellung, als ob da der Paſtor durch das mit den Kindern angeſtellte Examen vor der Gemeinde Rechenſchaft darüber ablegen ſolle, daß er ſein Amt an denſelben gehörig gethan und ſie gebührend unterrichtet habe, durchaus. Unſere alte Kirche war überhaupt nicht der modernen Meinung, daß Alles und Jedes ausſchließlich von des Paſtors Händen zu fordern ſei, und insbeſondere nahm ſie dafür, daß die Kinder ordentlich im Katechismus unterwieſen wurden, keineswegs den Paſtor ausſchließlich oder auch nur principaliter den Paſtor, ſondern eben ſo ſehr die Eltern, die Taufzeugen, die Schule, das ganze Gemeindeleben in Anſpruch. Man vergleiche die oben (S. 20.) aus der KO. der Herzogin Eliſabeth angeführten Worte, welche den Paſtor ſogar nur aushülfsweiſe, wenn Eltern u. ſ. w. das Nöthige nicht thun oder thun können, für die Katecheſe in Anſpruch nehmen und doch fordern, daß die Kinder „vor der ganzen Gemeinde dargeſtellt und examinirt" werden ſollen. Soll demnach einmal von einer Rechenſchaftsablegung die Rede ſein,

[1]) Fol. 208.

ſo würden vom Standpunkte unſerer Alten aus wenigſtens nicht allein der Paſtor, ſondern auch die Eltern, Pathen, Lehrer, ja die ganze Gemeinde Rechenſchaft abzulegen haben. Und wenn man dann weiter fragt, wer denn dieſe Rechenſchaftsablegung entgegen zu nehmen, von derſelben zu entbinden habe, ſo iſt's nach den Anſchauungen dieſer Theologen und KOO. nicht die Gemeinde im Unterſchiede vom Paſtor. Auch dieſe Vorſtellung von einer ſouverainen Gemeinde, bei der alle Cognition in Kirchenſachen wäre, iſt dieſer gneſioluthe-riſchen Richtung völlig fremd. Man vergleiche die eben vorher aus dem „Bekenntniß auf's Interim" der Städte Lübeck u. ſ. w. angeführten Worte: „Denn was wollte der Biſchof in Denen confirmiren, welcher Verſtand, Glauben und Vorſatz er nicht weiß, noch gehört hat." Darnach iſt es offenbar der Biſchof, der Pfarrherr, der ſich in dem Examen zu überzeugen hat, ob das Kind genugſam unterwieſen iſt, und der dann nach ſeinem amtlichen Urtheil und Gewiſſen dasſelbe zum Abendmahl zuläßt oder nicht. Und ſo iſt es richtig: die ganze Kirche iſt dabei betheiligt, daß das Kind durch Taufe und Katecheſe dem Herrn zugeführt werde; die ganze Kirche iſt auch dabei betheiligt, daß es beim Herrn erhalten werde; daher ſoll ſie auch Zeugin ſeiner Confirmation und ſeines Examens und Mithelferin im Gebet ſein. Aber wenn es ſich darum handelt, wem es in der „ganzen Kirche" zukomme, das Examen abzunehmen, ſo iſt's der Paſtor. Wie er von Amts wegen im Beichtverhör die Erwachſenen prüft und nach ſeinem amtlichen Urtheil zum Abendmahl zuläßt oder nicht, ſo in der Confirmation die Kinder, denn ihm iſt die Verwaltung der Gnadenmittel und damit auch die Handhabung des Bindeſchlüſſels gegeben, und er iſt dafür dem Herrn der Kirche verantwortlich. Ganz anderswo werden wir die Neigung finden, die Gemeinde in den Vordergrund zu ſchieben, und wir werden hinter dieſer Neigung Motive entdecken, die mit lutheriſchen Vorausſetzungen Nichts gemein haben.

Der Zweck des Examen entschied denn auch über die Forderungen, die in demselben an das Kind gestellt wurden. Die ganze Katechese, die ganze häusliche, schulmäßige, kirchliche Unterweisung des getauften Kindes, hatte bei unseren Vätern ihren festen Kern am Katechismus, näher am kleinen lutherischen Katechismus. So stellte sich die Forderung an das Examen einfach von selbst dahin: daß die Kinder den Katechismus wissen sollen. Bei dieser einfachen Forderung bleiben denn auch die meisten KOO. stehen. So läßt die Waldeckſche KO. v. J. 1556 bloß den ganzen Katechismus mit der Auslegung abfragen, und fordert, daß die Kinder „den Anfang christlicher Lehre ziemlich gefaßt haben."[1]) So fordert die KO. der Herzogin Elisabeth,[2]) daß „sie in allen Hauptpunkten und Artikeln unseres Glaubens fertig sein, und rechten Bescheid geben können." Nach der Calenberger KO. soll der Superintendens „die Kinder von den Hauptstücken christlicher Lehre befragen, und eins nach dem anderen lassen den ganzen Katechismum ohne die Auslegung erzählen, nachmals auch aus demselben die fürnehmsten Artikel befragen, wie solche in Dr. Luther's Katechismo begriffen. Da er nun befunden, daß solche Kinder nach ihrem Alter genugsam antworten und ihres Glaubens Rechenschaft geben können u. s. w."[3]) Nach der Pommerschen Agende „soll man die Kinder, die den Katechismum und die Beicht wissen, zu der Confirmation zulassen."[4]) Dabei ist es denn freilich nicht bloß um das Auswendig wissen zu thun, sondern sie sollen den Katechismum auswendig wissen, und zugleich ein ihren Jahren angemessenes Verständniß davon haben. Das Examen soll ja zugleich Bekenntniß sein. Daher sagt die KO. Ottheinrich's v. J. 1543:[5]) „— verhöret, daß sie die 10 Gebot, den Glauben, das V. U. und andere Texte des Katechismi von

[1]) Bei Richter a. a. O. II, 174.
[2]) Fol. G. 2. a.
[3]) S. 88.
[4]) S. 114.
[5]) Bei Höfling a. a. O. 358.

der Tauf, Schlüſſeln und A. M. fein ordentlich ſagen können, und befunden, daß ſie derſelbigen einen ziemlichen Verſtand, wie ungefährlich Frag und Antworten im Katechismo mit ſich bringen, können anzeigen.“ Auch wird, weil eben das Examen zugleich Bekenntniß ſein ſoll, nicht vergeſſen, daß das Gewußte auch inneres Beſitzthum der Kinder geworden ſein ſoll, wenn gleich eine Spener'ſche Herzensdurchbrechung und Herzenserforſchung im 16. Jahrhundert nicht zu ſuchen iſt. So ſagt die Caſſeler KO. v. J. 1539: „Und man ſoll die Kinder der Worte halber nicht anfahren, denn etwa die Frommen, und ſo mehr chriſtliches Verſtandes haben, weniger in Worten antworten können; darum muß man auf den Verſtand des Glaubens ſehen, und nicht auf Zierlichkeit der Worte, die etwa die am beſten nachreden können, die ſie im wahren Geiſt am wenigſten verſtehen.“[1]) Und in demſelben Sinne ſagt die Lauenburger KO.:[2]) „ſollen ſie ferner mit freundlichen, lieblichen, holdſeligen Worten um die vornehmſten Stücke der chriſtlichen Lehre zu bekennen gefragt werden; und die gute Antwort geben, gegen die Gemeinde darüber gelobt, und alſo fortzufahren erinnert, welche aber aus Furcht oder Blödigkeit es ſogar eben nicht treffen, und es doch gerne gut machen wollten und lernen, nicht mit harten Worten geſcholten, ſondern mehr Fleißes anzuwenden erinnert und gereizet werden.“ Weil es ſich aber eben auch um das Verſtändniß des Katechismus und damit um eine Erweiterung desſelben handelt, ſo begnügen ſich manche KOO. mit dem Abfragen des Katechismus nicht, ſondern geben noch beſondere Confirmationsfragen, die den Kindern im Katechismusexamen ebenfalls, wenn auch nicht wörtlich ſo doch dem Sinne nach abgefragt werden ſollen. So ſagt die Oeſterreichiſche KO.:[3]) „Wenn nun die Kinder — ihren Katechismum ſammt der kurzen Auslegung, und etliche andere fürnehme Fragen

[1]) Bei Richter a. a. O. I, 303.
[2]) Fol. 209.
[3]) Bei Daniel a. a. O. S. 280.

von christlicher Lehr, welche hernach verzeichnet sind, wohl auswendig gelernt haben, und ziemlich verstehen, so u. s. w." Wir werden von diesen Confirmationsfragen sogleich ausführlicher sprechen. Für jetzt mag uns die Interimsagende des Churfürsten Moritz[1]) kurz den Inhalt derselben angeben: „Das Kind soll da stehen, und erstlich selbst nach einander das Symbolum apostolicum, Decalogum und Orationem dominicam recitiren. Hernach soll der Pastor oder wem solches befohlen wird, das Kind ordentlich fragen, die Lehre des Katechismi von den dreien Personen in der Gottheit, von beiden Naturen in Christo; was Unterschied sei zwischen christlicher Anrufung und heidnischer; was Unterschied sei zwischen Gesetz und Evangelio; was sei Sünde und Strafe der Sünde; wie man Vergebung der Sünden erlange; und wie man vor Gott gerecht sei; welche Werk wir zu thun schuldig sind, welche Sünden die Gnade ausstoßen; item was der Taufe Kraft sei; item was man reiche im Sacrament des Leibs und Bluts Christi, und wozu diese Nießung geschehen solle, und wie sie im Glauben geschehen solle; item, was die christliche Kirche sei. Von diesen Stücken soll ein jedes Kind von seinen Eltern oder Schulmeistern unterrichtet sein." Und welche Kinder denn Solches nicht leisten, die soll der Pastor freundlich abweisen: „Wo aber der Pfarrer ungeschickte Kinder findet, soll er sie fein freundlich ermahnen, daß sie noch Fleiß fürwenden, und sich in solcher Lehr geschickt machen, deßgleichen die Eltern, daß sie ein Aufsehens haben, damit Solches geschehen möge."[2])

Dieser Inhalt des Examen bedingt denn auch die Form desselben. Es finden sich da folgende Varietäten: Manche KOO. lassen das Examen einfach darin bestehen, daß der Katechismus, natürlich der kleine lutherische, von Anfang bis zu Ende wörtlich abgefragt und aufgesagt wird. So z. B. die Waldecksche KO., deren Worte wir oben angeführt haben.

---

[1]) Bei Bachmann a. a. O. S. 37.

[2]) KO. der Herzogin Elisabeth, fol. G. 2. b.

Andere laſſen erſt den Katechismus wörtlich abfragen und aufſagen, und dann über denſelben frei katechiſiren. Jenes ſoll denn das Wiſſen, dieſes das Verſtändniß zeigen. So z. B. die Kalenberger KO., deren Worte wir ebenfalls vorher angeführt haben. Noch andere geben eine Reihe von Confirmationsfragen mit Antworten, und laſſen dann nach dem Katechismus auch dieſe Fragen wörtlich vorlegen und beantworten. So z. B. die Oeſterreichiſche KO., wie die oben angeführten Worte zeigen. Noch andere endlich laſſen erſt den ganzen Katechismus wörtlich abfragen und aufſagen, dann eine freie Katechiſation halten, und darauf die Confirmationsfrageſtücke wörtlich abfragen und aufſagen. So z. B. die Lauenburger KO.

Solche Confirmationsfragſtücke geben unter den KOO. des 16. Jahrhunderts die Confirmationsrituale des Sarcerius, der Caſſeler KO. v. 1539, der Köllner Reformation v. 1543, der Heſſiſchen KO. v. 1566, der Heſſiſchen KO. v. 1574, der Naſſauiſchen KO. v. 1576, der Oeſterreichiſchen KO. v. 1571, der Lauenburgiſchen KO. v. 1585. Sie finden ſich — mit Ausnahme derer der Lauenburgiſchen KO. — ſämmtlich bei Höfling[1]) abgedruckt. Sarcerius, die Caſſeler KO. und die Köllner Reformation haben die nemliche Form der Fragſtücke, und nur Sarcerius weicht von den beiden anderen in Einzelheiten ab. Eine ganz andere Form hat die Heſſiſche KO. v. 1566. Wieder eine ganz andere Form hat die Heſſiſche KO. v. 1574, mit welcher die der Naſſauiſchen KO. v. 1576 übereinſtimmt. Die Form der Oeſterreichiſchen KO. v. 1571 iſt in ihrer erſten Hälfte eigenthümlich, in der zweiten folgt ſie der zweiten Hälfte der Fragſtücke des Sarcerius. Die Lauenburger KO. v. 1585 überarbeitet und erweitert, zum Theil durch wörtliche Einſchaltungen aus dem kleinen lutheriſchen Katechismus, den erſten nicht aus Sarcerius genommenen Theil der Fragſtücke aus der Oeſterreichiſchen KO. Dieſe Confirmationsfragen entſtanden aus einem gedoppelten

[1]) A. a. O. S. 362. ff. 368. ff. 376. ff. 388. ff.

Bedürfniſſe: Erſtens ſchien es für den Zweck des Examen nöthig, das, was der kleine Katechismus Luthers gab, noch weiter auszuführen, zu ergänzen und zu verknüpfen; zweitens erforderte der Bekenntnißcharakter, den dieſes ganze Examen tragen ſollte, beſonders das hervorzuſetzen, daß das Kind, was es aus dem Katechismus aufgeſagt hatte, auch glaube, und das dieſem in Lehr und Leben Widerſtreitende verwerfe. Um dem erſteren Zwecke zu dienen, mußten dieſe Frageſtücke Das leiſten, was eine freie mündliche Katechiſation geleiſtet haben würde, und alſo lehrhaft in katechetiſcher Form ſein. Um dem anderen Zwecke zu dienen, mußten ſie die Fragen des Bekenntniſſes und Gelübdes in ſich aufnehmen. Dieſer gedoppelte Zweck hat denn die Faſſung jener Fragſtücke bedingt, nur daß bei jenen verſchiedenen Formen der Fragſtücke bald nur dem einen, bald nur dem anderen, bald beiden Zwecken Rechnung getragen wird, worauf zumeiſt ihre Verſchiedenheit beruht. Caſſel und Kölln ſuchen beiden Zwecken zu genügen, und geben deshalb eine kurze Katecheſe über die drei Glaubensartikel, Taufe und Abendmahl, aber ſo daß ſie dazwiſchen Fragen und Antworten einflechten, mittelſt welcher der Confirmande ſeinen Glauben an das Recitirte, ſo wie ſein Gelübde, im Gehorſam Chriſti und ſeiner Kirche verharren zu wollen, ausſpricht. Und dieſes letztere Moment verſtärkt dann Sarcerius noch dadurch, daß er Fragen und Antworten einflicht, in welchen der Confirmande den früher von ſeinen Pathen ſtatt ſeiner bekannten Glauben und die Abrenunciation ſeiner Seits ſelbſt bekennend und wiederſagend repetirt. Auch Oeſterreich ſucht beiden Bedürfniſſen zu genügen: ſie giebt in der erſten ihr eigenthümlichen Hälfte eine Ergänzung des Katechismus, indem ſie in katechetiſcher Form diejenigen Gegenſtände abhandelt, welche die oben (S. 43.) aus der Interimsagende des Churfürſten Moritz angeführten Worte aufzählen; dann aber in der zweiten aus Sarcerius entnommenen Hälfte flicht ſie, mit dieſem, Fragen und Antworten bekennenden und gelobenden Inhalts ein. Dagegen berückſichtigt Lauenburg ausſchließlich nur den erſten Zweck:

ſie giebt nur eine ſehr weite und ſtark dogmatiſirende Ausführung des erſten lehrhaften Theils der Oeſterreichiſchen Frageſtücke, bringt auch nicht einmal am Schluſſe eine Bekenntniß- oder Gelobungsfrage, ſondern läßt Bekenntniß und Gelübde erſt nach einer inzwiſchen gehaltenen Adhortationsrede getrennt abnehmen. Auch die heſſiſche KO. von 1574 und Naſſau berückſichtigen nur den erſten Zweck: ſie geben eine förmliche, den Katechismus ergänzende Katechiſation über die fünf Katechismusſtücke, Decalog, Glauben, Vater unſer, Taufe und Abendmahl, welche ſie auch nach dem Katechismus recitiren laſſen; erſt am Schluſſe mit den beiden letzten Fragen laſſen ſie das Bekenntniß und das Gelübde abnehmen. Hinwiederum berückſichtigen die Frageſtücke der heſſiſchen KO. v. 1566 nur den zweiten Zweck: ſie ſetzt deshalb den Inhalt des Credo, der Abrenunciation, der Lehre von den Sacramenten in Frageform um, ſo daß der Inhalt in die Fragen fällt, und der Confirmand meiſtens nur antwortet: „Ich erkenne und bekenne es", „Ich glaube es von Herzen", „Ich widerſage".

Schon aus dieſer Faſſung der Confirmationsfragen erkennen wir das letzte Moment des Examen: es ſoll dasſelbe dahin gewendet werden, daß dadurch der Confirmand ſeiner Taufe erinnert werde. Auf dem Grunde der Taufe ruht ja die ganze Katecheſe; und der Punkt, wohin dieſe ihn gebracht, iſt kein anderer als der, daß er nun mit Bewußtſein hat und iſt, was die Taufe ihm gegeben und aus ihm gemacht hat. Deſſen ſoll der Confirmand nun aber auch ausdrücklich erinnert werden. Die Confirmationsrituale erreichen dies meiſtens ſo, daß ſie vor dem Examen den Paſtor zu den Confirmanden oder von den Confirmanden zu der verſammelten Gemeinde ſprechen, und in dieſer Anrede ausführen laſſen, daß und worauf dieſe Kinder getauft ſind, und wie ſie nun durch das Examen dieſen Glauben, auf den ſie getauft ſind, nach empfangenem Unterricht ſelbſt anzeigen ſollen, und daß ſie dann wieder nach dem Examen ein Gebet ſprechen laſſen, in welchem Gott für ſein durch die Taufe angefangenes und

durch ſein Wort fortgeführtes Werk an dieſen Kindern gedankt wird. Aber es handelt ſich nun nicht allein darum, daß die Kinder den Glauben, auf welchen ſie getauft ſind, wiſſen, ſondern auch, daß ſie ihn bekennen; und ſo ſchließt ſich an das Examen das zweite Stück der Confirmation, das Bekenntniß.

Das Bekenntniß hat nichts Anderes, nicht Mehr noch Weniger zum Gegenſtande als dasjenige, was das Examen als gewußt erwieſen hat. Eben dies, daß der Confirmand, was er erkannt hat, auch bekennt, thut dar, daß Taufe und Wort an ihm nicht vergeblich geweſen, und daß er zum Abendmahl zugelaſſen werden kann. Daher ſagt die Reformatio Vitebergensis[1]), die confessio doctrinae ſolle integra ſein, d. h. das Bekenntniß ſoll wie das Examen alle Hauptartikel der chriſtlichen Lehre umfaſſen. Daß dieſe Vollſtändigkeit ſich nach dem Alter und überhaupt nach dem Entwickelungsgrade des Kindes bemißt, verſteht ſich von ſelbſt: de praecipuis christianae religionis capitibus interrogatus, ſagt Chemnitz[2]).

Damit daß der Confirmand die im Katechismus enthaltene Lehre bekennt, bekennt er ſich denn auch zu dieſer ſeiner, dieſe Lehre haltenden Kirche. Durchaus fordern unſere Väter Kirchlichkeit des Bekenntniſſes, nicht ein Bekenntniß zum Chriſtenthum im Allgemeinen, ſondern ein Bekenntniß zu dieſer Kirche. Solche Abſtractionen, wie daß man zur allgemeinen Chriſtenheit gehören könne, ohne zu einer beſtimmten Kirche zu gehören, hatten in ihrem geſunden Denken keinen Platz; vielmehr fordern ſie ſtets, daß ſich der Menſch zu einer beſtimmten Kirche, aber allerdings nicht zu einer falſchen, ſondern zu der rechten, reines Wort und Sacrament habenden Kirche thun ſolle; und legen daher auch dem Bekenntniß in der Confirmation ausdrücklich die Bedeutung bei, daß ſich der Confirmand damit zu dieſer ſeiner Kirche bekenne. Denn,

---

[1]) Bei Richter II, 83.
[2]) A. a. O. S. 356.

ſagen ſie, indem der Confirmand dieſe Katechismuslehre bekenne, ſondere er damit ſeinen Glauben von allen heidniſchen, häretiſchen, fanatiſchen, und profanen Meinungen ab. Chemnitz zählt unter den einzelnen Momenten der Confirmation namentlich auch das auf: ut puer — hac professione ostenderet, se dissentire ab omnibus ethnicis, haereticis, fanaticis et profanis opinionibus[1]). Eben ſo drückt ſich die Oeſterreichiſche KO. aus: „In welchem Examine die Kinder — ihren Glauben und Bekenntniß von den Mahometiſten, Türken, Wiedertäufer und anderer Secten Irrthumen abſondern[2])." Auf der anderen Seite aber thue er ſich, fahren ſie fort, damit daß er dieſe Lehre bekenne, zu dieſer Kirche hinzu, und das ſolle er auch. Die Reformatio Vitebergensis fordert vom Confirmanden, er ſolle promittere constantiam in hujus ecclesiae suae confessione[3]); und Melanthon fordert, er ſolle profiteri velle se esse et manere verae ecclesiae membrum et non discessurum a vera sententia, quam tunc profitebatur[4]).

Dieſer Inhalt des Bekenntniſſes beſtimmte denn auch die Form desſelben. Selten ſtellen die Confirmationsrituale des 16. Jahrhunderts ſpecielle Bekenntnißfragen. Faſt der Einzige, der dies thut, iſt Sarcerius, der am Schluſſe der Lehrfragen die Frage „Glaubſt Du das Alles feſtiglich?" thun, und darauf den Confirmanden „Ich glaube es Alles, bitte aber, daß der Herr in mir dieſen Glauben vermehren wolle", antworten läßt. Damit iſt allerdings das Bekennen als von dem Recitiren der Lehre geſchiedener beſonderer Act herausgeſetzt. Aber die meiſten anderen KOO. folgen ihm darin nicht nach, ſondern ſehen es ſo an, als ob das Bekennen implicite in dem Aufſagen der Lehre geſchehe. Eine Production bloßen Wiſſens ſoll auch das Examen nicht ſein, ſondern eine

[1]) A. a. O. S. 356.

[2]) Bei Daniel II, 279. Eben ſo Melanthon L. L. theoll. ed 1549. p. 423.

[3]) Bei Richter II, 83.

[4]) Confessio Saxon. Art. 18.

Erweiſung davon, daß der Confirmand weiß was er glaubt, und glaubt was er weiß; auch iſt ihnen der Katechismus nicht ein Schulbuch, ſondern ein Bekenntnißbuch; und daraus daß der Katechismus ein Unterricht in Gottes Wort iſt, folgt ihnen, daß man denſelben, wenn man ihn aufſagt, „beten" muß. Nach dem Allen iſt es ihrem ganzen Standpunkte natürlich, daß ihnen Examen und Bekenntniß, professio und confessio zuſammenfällt, dieſes ſich in jenem vollzieht. So nennt die Lauenburger KO. das Examen „dieſes Verhör und Bekenntniß[1])", obgleich, wie oben bemerkt, ihre Confirmationsfragſtücke nur Lehrfragen enthalten. So verſpricht nach der Interimsagende des Churfürſten Moritz[2]) der Confirmand, bei dem Glauben zu bleiben, „den ich itzt und in Erzählung der Artikel des Glaubens bekannt habe." Daraus folgte denn, daß unſere Väter die moderne Unſitte, die Confirmanden eigne Glaubensbekenntniſſe verabfaſſen und dieſe ablegen zu laſſen, durchaus nicht kennen. Denn nicht ſeinen eigenen ſubjectiven Glauben ſoll der Confirmand bekennen, ſondern er ſoll ſich mit ſeiner Subjectivität zu dem objectiven Glauben der Kirche bekennen, in welchem er ſchon ſeit ſeiner Taufe geführt iſt. Darum ſchließen ſich ſelbſt jene Confirmationsfragſtücke immer den Katechismusſtücken, dem Decalog, Glauben u. ſ. w. eng an. Und darüber ging man auch nach der anderen Seite nicht hinaus, wenn es darauf ankam, die Kirchlichkeit des Bekenntniſſes feſtzuhalten. Man findet in den alten KOO. auch nicht ein einziges Beiſpiel, daß der Confirmand expreß gefragt worden wäre, ob er dieſer lutheriſchen Kirche zutreten, den anderen abſagen, und bei jener lutheriſchen Kirche bleiben wolle. Unſere Väter konnten hierauf auch gar nicht kommen: Ihnen lag die moderne Vorſtellung, als ob der Confirmand bis dahin einer allgemeinen Kirche der Getauften angehört habe, und nun erſt mit der Confirmation einer beſtimmten Confeſſionskirche zutrete, ver-

[1]) Fol. 216. a.
[2]) Bei Bachmann. S. 37.

möge ihrer Vernünftigkeit absolut fern. Auch waren sie zu gute Pädagogen, um Kinder von 12—14 Jahren mit der Explication der Gegenlehren zu beschweren, welche sie ja implicite verwarfen, wenn sie die Lehre des lutherischen Katechismus lernten und glaubten. Vielmehr wußten unsere Väter, daß im lutherischen Katechismus die lutherische Lehre enthalten sei, und daß, wenn man nur sorge, daß die Kinder von dieser Katechismuslehre Erkenntniß und Verständniß gewönnen, sie damit von falscher Lehre gesondert und in lutherischer Lehre gegründet seien. Und so fanden sie es auch nach dieser Seite hin genügend, wenn das Kind den lutherischen Katechismus bekenne. Ja, selbst in der Fassung der Confirmationsfragstücke, die doch eine Ergänzung des Katechismus sein sollen, kommt allerdings das vor, daß da einzelne specifisch lutherische Lehren, als z. B. von Gesetz und Evangelium, von der Rechtfertigung, besonders herausgesetzt und bestimmter als im lutherischen Katechismus gefaßt werden, aber zu einem ausdrücklichen Absagen der Gegenlehren, und zu einem ausdrücklichen Sich zur lutherischen Kirche geloben wird auch hier nicht geschritten.

Die ganze Bedeutung des Bekenntnisses in der Confirmation bringt die Forderung mit sich, daß jeder Confirmand für sich selbst mit eigenem Munde bekennen soll, und nicht etwa Einer für alle Anderen. Propria et publica confessio, sagt Chemnitz[1]). Und die Cassseler KO. sagt: „Und sollen auch die Kinder alle jedes für sich selbst durch sein eigen Mund — die nachgesetzte Bekenntniß und Ergeben thun[2])." Das ist ja eben die Bedeutung der Confirmation, daß der Confirmand dasjenige selbst bekennen soll, was in seiner Taufe die Pathen an seiner Statt bekannt haben.

Auch das Bekenntniß wie das Examen soll öffentlich vor der ganzen Kirche geschehen: confessio in ecclesia audienda, sagt die Reformatio Vitebergensis[3]); „mit öffent-

[1]) A. a. O. S. 356.
[2]) Bei Richter I, 302.
[3]) Bei Richter II, 83.

licher klarer Bekenntniß", ſagt Pfeffinger[1]). Grund und Tragweite dieſer Forderung ſind hier dieſelben wie hinſichtlich der Oeffentlichkeit des Examen.

Aber das Bekennen hat Conſequenzen. Bekennen heißt nicht etwa erklären, daß man von der recitirten Lehre für den Moment überzeugt ſei, ſondern Bekennen heißt ſeinen Glauben an ſolche Wahrheit ausſprechen. Der Glaube aber iſt ein wirkend treibend Ding, und liegt immer in ihm das Gedoppelte, daß man auch in ihm verharren, und daß man auch in Werk und Wandel das ſpüren laſſen will, wozu er treibt. So führt das Bekenntniß immer von ſelbſt zum Gelübde, zur Zuſage. Oder richtiger: Das Gelübde, die Zuſage iſt nur die andere, practiſche Seite des Bekenntniſſes ſelbſt. So definirt ein Straßburger Statut[2]) richtig das Bekenntniß der Kinder in der Confirmation als das „ihren Glauben und Gehorſam des heiligen Evangelium bekennen". Solches Gelübde verlangen denn auch alle Confirmationsrituale des 16. Jahrhunderts.

Seinem Zwecke entſprechend wird dies Gelübde folgende einzelne Momente enthalten müſſen: Erſtens das Verſprechen, bei der erkannten und bekannten Lehre treulich bleiben zu wollen. Das iſt denn das promittere constantiam in hac ipsa sententia recitata, das promittere constantiam in hujus ecclesiae suae confessione, das profiteri velle se esse et manere verae ecclesiae membra et non discessuros a vera sententia, quam tunc profitebantur, welches wir in den oben aus der Reformatio Vitebergensis und aus Melanthon's Locis angeführten Stellen gefordert fanden. Das Zweite iſt denn das Verſprechen, auch dieſer erkannten und bekannten göttlichen Wahrheit gemäß im Gehorſam des Glaubens chriſtlich leben zu wollen: „öffentliche klare Zuſage, in ſolchem wahrem Glauben und wahrer Anrufung Gottes durch göttliche Hülfe ewiglich zu bleiben und chriſtlich und ehrbarlich zu leben",

[1]) Von den Traditionibus. Bei Bachmann, S. 39.
[2]) Bei Bachmann, S. 72.

fordert Pfeffinger[1]); die KOO. nennen dies ſehr gewöhnlich das „Sich ergeben", das „Sich in den Gehorſam begeben". Der Perſönlichkeiten, in deren Gehorſam der Confirmand ſich begiebt, ſind dann aber zwei: die erſte iſt natürlich der Herr ſelbſt. Daher bezeichnet z. B. die Caſſeler KO. v. J. 1539 das Gelübde überhaupt als das „Sich Ergeben an Chriſtum[2])". Hierzu bedarf es weiter keiner Erläuterung. Aber die zweite Perſönlichkeit, in deren Gehorſam ſich der Confirmand begiebt und begeben ſoll, iſt die Kirche des Herrn. Und hievon wird ein Mehreres zu ſagen ſein, da gerade an dieſem Punkte die Auffaſſungen von der Confirmation ſchon im 16. Jahrhundert aus einander gehen. Was nun die ſtreng-lutheriſche Richtung betrifft, ſo erfahren wir aus Sarcerius, wie ſich dieſer das Gelübde des Confirmanden gegen die Kirche vermittelte. Er definirt[3]) zunächſt das Gelübde als das „Sich in den Gehorſam Gottes und ſeiner Gemeinde begeben". Dann beſchreibt und motivirt er das Gelübde des Gehorſams gegen Gott folgender Maaßen: „Und dies lehret und giebt auch für ſich ſelbſt die Art des wahren Glaubens an Gott und unſeren Herrn Jeſum Chriſtum, daß ein Jeder die beſondere Gnade Gottes, die einem Jeden bewieſen, gerne herrlich rühme, preiſe, und ſich weiter Gott dem Herrn zu allem Gehorſam und Dankbarkeit begebe." Darauf aber fährt er noch weiter fort, und motivirt und beſchreibt auch das Gelübde des Gehorſams gegen die Kirche des Herrn folgender Maaßen: „So wir denn nun dem Herrn Chriſto durch den Glauben eingeleibet und Gliedmaaßen ſeines Leibes, das iſt ſeiner Gemeinde worden, und ſollen allen anderen Gliedmaaßen Chriſti, mit denen wir Gemeinſchaft haben mögen, zur Beſſerung dienen, ſo bringt die Art und Eigenſchaft ſolcher Gemeinſchaft in Chriſto, daß ſich ein Jeder auch ſelbſt in dieſe Gemeinſchaft chriſtlicher Lehre, Strafe, Vermahnung

[1]) Von den Traditionibus. Bei Bachmann, S. 39. Eben ſo die Oeſterreichiſche KO. bei Daniel II, 279.

[2]) Bei Richter I, 302.

[3]) Bei Bachmann, S. 50. f.

und Hülfe im Herrn begebe, verpflichte und darſtelle mit öffentlicher und ernſtlicher Bekenntniß ſeines Glaubens und Gehorſams an Chriſtum." Darnach liegt alſo die Sache ſo: Damit daß der Menſch durch den Glauben in Gemeinſchaft mit Chriſto, dem Haupte, tritt, tritt er von ſelbſt auch in Gemeinſchaft mit dem Leibe der Kirche. Und da dieſe Gemeinſchaft weſentlich Heilsgemeinſchaft iſt, und ſich weſentlich darin bethätigt, daß die Glieder vermöge ihres Gehorſams gegen das gemeinſame Haupt ſich gegenſeitig im Heil fördern und beſſern, ſo tritt der Menſch, indem er in dieſe Gemeinſchaft tritt, von ſelbſt auch in dieſe Gegenſeitigkeit des Gebeſſert werdens und Beſſerns. Da nun aber die Bedeutung der Confirmation eben darin beſteht, daß der Confirmand zeige, wie, was Taufe und Wort und Glaube in ihm geſchaffen haben, ſein bewußter Wille geworden ſei, ſo muß er eben ausdrücklich auch das erklären, daß er von Seiten dieſer Heilsgemeinſchaft alle Beſſerung ſeiner Perſon willig entgegennehmen, und hinwiederum ſeiner Seits, ſo viel an ihm ſei, zur Erbauung und Beſſerung der anderen Glieder beitragen wolle. Dem entſprechend faſſen denn auch die anderen hieher gehörigen Kirchenordnungen dieſen Punkt. Sie fordern, daß der Confirmand ſich „ſelbſt willig in den Gehorſam chriſtlicher Kirchen begebe". Sie halten feſt, daß dies dadurch geſchehe, daß man ſich als einen an Chriſtum Gläubigen bekenne, ſie trennen nicht die Kirche von Chriſto, jene dieſem ſelbſtändig gegenüber ſtellend, begreifen nicht den Gehorſam gegen die Kirche als etwas von dem Gehorſam gegen Chriſtum Verſchiedenes, ſondern ſagen einſtimmig mit Melanthon: „daß die Jungen — ihres Glaubens Bekenntniß ſelbſt öffentlich in der Kirche thun und ſich damit in den Gehorſam der Kirche begeben[1])". Und in Uebereinſtimmung hiemit beſchreiben ſie denn auch näher, was dies Gelübde des Gehorſams gegen die Kirche enthält: Die Kirche bethätigt ſich als Heilsgemeinſchaft durch ihre gemeinſamen, auf die gegenſeitige Forderung

[1]) Luther's W. W. XVII, 872.

im Heil abzweckenden gottesdienſtlichen und ethiſchen Inſtitutionen; dadurch daß der Einzelne an dieſen, z. B. an den gemeinſamen Gottesdienſten, Theil nimmt, wird er ſelbſt gebeſſert und beſſert er Andere. Darnach verlangen die KDO., daß der Confirmand verſpreche, auf der einen Seite in die Kirche gehen und Gottes Wort hören, zum Abendmahl gehen, zum gemeinen Gebet in der Kirche ſich halten, von ſeinem Seelſorger ſich ſtrafen laſſen, überhaupt den Predigern und Lehrern allen ſchuldigen Gehorſam erweiſen, auf der anderen Seite für das Seelenheil ſeines Nächſten nach Kräften ſorgen, ihm zur Erbauung leben, ihn ermahnen und tröſten und rügen, auch wenn Einer gebannt wird, denſelben für „bännig" halten zu wollen. So z. B. Sarcerius in einer weiter unten anzuführenden Stelle. Aehnlich die Pommerſche Agende, wenn ſie die ganze Abnahme des Gelübdes folgender Maaßen ſtellt: Der Paſtor ſoll, nachdem er die Confirmanden ihrer Taufe erinnert hat, fortfahren: „So ermahne ich euch denn, daß ihr in dieſem eurem Chriſtenthum beſtändig bleibet, den Glauben an Gott Vater, Gott Sohn, Gott heiligen Geiſt, feſt haltet, Vergebung der Sünden allein durch unſern Herrn Jeſum Chriſtum aus Gnaden ſuchet, die hochwürdigen Sacramente oft empfanget, in allen Nöthen Gott den Vater im Namen ſeines eingebornen Sohns Jeſu Chriſti allein anrufet, und euch von dieſem chriſtlichen Glauben weder vom Teufel noch von einiger Creatur abwenden, noch verführen laſſet. Zum andern ſollt ihr euer Chriſtenthum und Glauben mit gottſeligem Leben preiſen und beweiſen, Gott den Herrn fürchten, ſein heiliges Wort und Predigtamt nicht verachten, eure Eltern, Vater und Mutter ehren, der Obrigkeit allezeit gehorſam ſein, züchtig, fromm und gottſelig leben, daß der heilige Name Gottes um euret willen nicht geläſtert, ſondern allewege durch euch geehrt und gepreiſt werde. Zum dritten daß ihr in dieſem Allen mögt beſtändig bleiben, wachſen und zunehmen, ſollet ihr euren Katechismum nimmermehr vergeſſen, ſondern gerne beten, Gottes Wort gerne hören, gerne zur Kirche gehen, und Gott durch Jeſum

Chriſtum anrufen, er wolle in euch den heiligen Geiſt gnädiglich vermehren, und euch mit ſeinen lieben Engeln vor dem Teufel und vor allem Böſen bewahren. Hiezu ſaget Alle: Ja!“ [1]) Weiter gehen die KOO. dieſer Klaſſe hinſichtlich des Gelübdes des Gehorſams gegen die Kirche nicht; ſpäter werden wir ſehen, welche ganz andere Wendung andere KOO. dieſem Momente des Gelübdes geben. — Das dritte und letzte Moment des Gelübdes, das wir noch zu betrachten haben, betrifft das Verhältniß des Gelübdes zur Taufe. Was in der Confirmation verſprochen wird, iſt ſchon in der Taufe verſprochen worden, ſowohl die Beſtändigkeit im Glauben, als der Glaubensgehorſam gegen den Herrn und ſein Reich, und zwar Jenes im Glaubensbekenntniß und Dieſes in der Abrenunciation der Taufe; nur mit dem Unterſchiede, daß damals die Pathen gelobt haben, was der Confirmand ſelbſt geloben ſoll. Es laſſen daher die KOO. bei Abnahme des Gelübdes nicht bloß den Prediger die Confirmanden in der Rede an ihr Taufgelübde erinnern, ſondern faſſen auch wohl das Confirmationsgelübde ſelbſt in die Form der Tauffragen, oder nehmen die Tauffragen oder ihren Inhalt in die Fragen des Confirmationsgelübdes auf, und laſſen ſo den Confirmanden ſein Taufgelübde repetiren.

Zur Beſtätigung des über das Confirmationsgelübde Geſagten führen wir zum Schluſſe einige Gelöbnißformeln an, in welchen man mit Leichtigkeit die verſchiedenen Momente desſelben, bald mehr bald minder ſcharf hervorgehoben wiederfinden wird. Die Formel der Interimsagende des Churfürſten Moritz [2]) lautet: „Ich ſage zu und iſt mein ernſtlicher Wille und Vorſatz, von Herzen mit Gottes Hülfe in dieſem wahrhaftigen chriſtlichen Glauben, den ich jetzund in Erzählung der Artikel des Glaubens bekannt habe, allezeit zu bleiben.“ Die der Lauenburger KO.: [3]) „Wir verſprechen und geloben

[1]) S. 118.
[2]) Bei Bachmann S. 37.
[3]) Fol. 216. b.

auch Gotte, daß wir mit göttlicher Hülfe in dieſem wahren Glauben, den wir jetzt bekannt haben, allezeit bis in unſere Gruben verharren wollen.“ Die der Kalenberger KO.:[1] „Ob ſie aber in ſolcher Erkenntniß, Glauben und Bekenntniß zu verharren und wie ſie dem Teufel, allen ſeinen Werken und Weſen in der Taufe einmal abgeſagt, alſo auch in ſolchem gottſeligen Fürnehmen zu bleiben ihnen beſtändiglich fürgenommen bis an ihr Ende? Und ſie antworten: Ja, durch die Gnade des Allmächtigen, die wir von Herzen begehren und von Gott bitten.“ Die der Hoyaſchen KO.:[2] „Ob ſie in ſolcher Erkenntniß, Glauben und Bekenntniß, wie ſie dem Herrn Chriſto in der Taufe angelobt und nun mit ihrem Munde bekannt, wider den Teufel, die Welt und ihr eigen Fleiſch gedenken bis ans Ende zu bleiben? Darauf ſollen ſie antworten: „Ja, durch die Gnade des Allmächtigen, die wir von Herzen begehren und von Gott bitten.“ Die KOO., welche Confirmationsfragſtücke haben und in dieſelben auch die Fragen des Bekenntniſſes und des Gelübdes aufnehmen, legen natürlich die einzelnen Momente breiter und geſonderter aus einander. Wir geben zur Probe die einſchlagenden Fragen aus den Fragſtücken des Sarcerius:[3] Nach der Bekenntnißfrage: „Glaubſt du das Alles feſtiglich?“ und ihrer Antwort folgt nachſtehende Fragereihe: „So erkennſt du dich als ein Kind und einen Erben Gottes und einen Miterben unſeres Herrn Jeſu Chriſti, und alſo auch als ein wahres Glied ſeiner Kirche? Ja, aus Gnaden und um des Verdienſtes willen unſeres Herrn Jeſu Chriſti. So läſſeſt du dir auch gefallen und willſt dabei bleiben, daß deine Pathen bei der heiligen Taufe für dich dem Teufel und der Welt widerſagt haben? Ja, durch die Hülfe meines Herrn Jeſu Chriſti will ich das halten und dabei bleiben. Du widerſagſt auch jetzt hier vor den Augen Gottes und ſeiner Gemeinde

[1]) S. 89.
[2]) S. 123.
[3]) Bei Höfling S. 363. ff.

mit eigenem Herzen und Munde dem Satan und allen ſeinen Werken? Ich widerſage. Auch der Welt und allen ihren Lüſten? Ich widerſage. Und ergiebſt dich in allen Gehorſam unſeres Herrn Jeſu Chriſti und ſeiner heiligen Gemeinde? Ich ergebe mich.“ Dann nach einigen Zwiſchenfragen, betreffend die Taufe, und wie man durch dieſelbe der Kirche Chriſti eingeleibt werde, geht es weiter: „Was vermag dieſe Gemeinſchaft der Kirchen Chriſti? Daß ich mich in allem Gehorſam halte göttlichen Wortes, dasſelbige von den verordneten Dienern der Kirchen zu den geſetzten Zeiten und vornemlich auf die Sonntage mit recht gläubigem Herzen höre; daß ich bleibe in dieſer bekannten Lehre in allen Artikeln des Glaubens, und glaube, daß ich Vergebung der Sünden habe und von Gott aufgenommen bin als gerecht und ein Erbe des ewigen Lebens um des Herrn Chriſti willen, nicht von wegen eigener Verdienſte oder einiger Creaturen, und erkenne mich ſchuldig im Gehorſam göttlicher Gebote zu leben; und damit ich in Gottes Erkenntniß zunehme, ſo will ich Gottes Wort von den Dienern der Kirche fleißig und mit gläubigem Herzen hören; auch, ſo mich die Aelteſten der Kirchen oder auch andere Chriſten, welche ja die ſeien, der Sünde ſtrafen, daß ich das in aller Demuth zur Beſſerung aufnehme, auch hinwieder meinen Nächſten, die ich vernehme unrecht zu wandeln, unterrichte und beſſere, wo ich kann, und, wo ich's nicht vermag, anderen frommen Chriſten anzeige, die ich hoffen mag, daß ſie ſolchen helfen werden; und wo die auch nichts ſchaffen, daß ich's dann den gemeinen Seelſorgern und Aelteſten fürbringe, daß ſie da helfen; und wer die Kirche an den gemeinen Seelſorgern nicht hören will und darüber gebannet wird, daß ich den auch als bännig einen Heiden halten ſoll. Was vermag weiter dieſe Gemeinſchaft der Kirchen Chriſti? Daß ich auch das heilige Sacrament des Nachtmahls mit den Chriſten empfahe, der ich mit ihnen Ein Brod und Leib ſein ſoll.“ Und dann, nach ein paar das Abendmahl betreffenden Fragen, zum Schluſſe: „Was erfordert dieſe Gemeinſchaft weiter? Daß ich mich auch zum

gemeinen Gebet in der Kirchen verfüge, und da mein Opfer und Almoſen für die Armen mit bringe, und mich in Allem halte und beweiſe als ein Mitglied in Chriſto mit allen Gläubigen, und die, ſo der Herr in ſeiner Kirchen zu Hirten, Seelſorgern und Aelteſten vorgeſetzt hat, höre, lieb und vor Augen habe, wie ihn ſelbſt. Willſt du aber dieſes Alles alſo halten und thun, wie du es bekannt haſt? Durch die Hülfe unſeres Herrn Jeſu Chriſti, ja!" Sehr ſinnig ſind hier die Fragen zum Gelöbniß des Gehorſams gegen die Kirche den Lehrfragen über die Sacramente und die Sacramentsgemeinſchaft eingeflochten.

Hinſichtlich des dritten Moments der Confirmation, des Fürgebets, iſt die allgemeine erſte Forderung die, daß die Kinderſchaar „vor der ganzen Gemeinde dargeſtellt", und daß „mit der ganzen Gemeinde" über ihr gebetet werden ſoll; ſie gründet ſich mit Recht auf Matth. 18, 19. 20.

Der Inhalt desſelben kann nach dem Vorentwickelten natürlich nicht darin beſtehen, daß Gott den Confirmanden den heiligen Geiſt, oder ſeine Gnade erſt verleihen möge: ſondern er bezieht ſich einfach auf das ſo eben durch die Kinder abgelegte Gelübde zurück: „— ſind ſie bereit, durch ſich ſelbſt Bekenntniß ihres Glaubens zu thun, und ſich Chriſto dem Herrn und ſeiner Kirchen zu ergeben, und dem Teufel zu entſagen —. Auf daß nun Solches von ihnen mit Ernſt vollbracht werde, alſo daß es ihnen durch ihr ganzes Leben in Chriſto heilſam ſei und zum Beſten gerathe, iſt billig, daß wir Gott — bitten, er wolle ihnen dazu ſeine Gnade und heiligen Geiſt verleihen und ſie begaben, daß ſie wohl und recht geprüft zum Nachtmahl unſeres Herrn Chriſti mit Frucht gehen mögen, damit hinführo unſer Herr Chriſtus in ihnen, und ſie in Chriſto deſto reicher leben können, im Glauben, Liebe, Geduld ſammt allen anderen Früchten des heiligen Geiſtes täglich zunehmen, wohl fortfahren, und dabei bis ans Ende beharren und ſelig werden."[1] Demnach wird dies

[1]) Lauenb. KO. fol. 208 b.

Gebet zu allererſt ein Dank dafür ſein müſſen, daß Gott durch Taufe und Wort bereits den Kindern alſo zu bekennen und zu geloben geſchenkt hat, und dann eine Bitte darum, daß er ſie in ſolchem Glauben und Bekenntniß und Entſchluß auch erhalten und wachſen laſſen wolle. Stellen wir zuſammen, um was die KOO. dieſer Klaſſe bitten laſſen, ſo iſt es um Mehrung des heiligen Geiſtes in den Kindern, um Regierung und Begabung durch denſelben, um mentis et cordis confirmatio et gubernatio, um Erneuerung des heiligen Geiſtes in ihnen, um Stärkung des in ihnen angefangenen Werkes, um Beſtändigkeit und um Wachsthum.

Das über den Inhalt dieſes Fürgebets Geſagte wird ſeine Beſtätigung finden, wenn wir die Fürgebete der in dieſe Klaſſe gehörigen KOO. zuſammenſtellen. Das Gebet der Pommerſchen Agende:[1]) „O allmächtiger, wahrhaftiger, lebendiger Gott, ewiger und barmherziger Vater unſeres Heilandes Jeſu Chriſti, der Du Dich aus großer Gütigkeit uns geoffenbart haſt, und von Deinem lieben Sohne Jeſu Chriſto geſprochen „Das iſt mein lieber Sohn, den ſollet ihr hören, welcher geſagt hat „Laſſet die Kindlein zu mir kommen, und wehret ihnen nicht, denn ſolcher iſt das Reich Gottes". Dieweil denn dieſe gegenwärtige Kinder zu Deinem lieben Sohne Jeſu Chriſto in der heiligen Taufe gebracht ſind, und in ſeinen Tod getauft, mit ſeinem Blute gewaſchen, und durch die Taufe mit Chriſto begraben worden; ſo bitten wir Dich, barmherziger Vater, Du wolleſt aus milder Gütigkeit in dieſen Deinen Kindern den heiligen Geiſt, den Du über ſie in der heiligen Taufe reichlich ausgegoſſen haſt, wiederum erneuern, daß ihre Herzen mit dem Schein des heiligen Evangelium erleuchtet werden. Vermehre in ihnen, o gnädiger Vater, die reine Erkenntniß Deines lieben Sohnes Jeſu Chriſti, und den rechten Glauben, daß ſie an Dich, den wahrhaftigen Gott, und an Jeſum Chriſtum Deinen Sohn, den Du geſandt haſt, feſt glauben, und an Dir mit feſtem Vertrauen beſtändig

[1]) S. 122.

bleiben. Erlöſe ſie aus der Gewalt der Finſterniß, und ſetze ſie in das Reich Deines lieben Sohnes, darin wir haben die Erlöſung, und Vergebung der Sünde. Gieb ihnen den Frieden Chriſti, und die Freude des heiligen Geiſtes in ihr Gemüth, und die Liebe Gottes und des Nächſten. Erfülle ſie mit den Gaben des heiligen Geiſtes, der ſie lehre und leite in alle Wahrheit, und tüchtig mache, Dir in Deiner heiligen Gemeinde zu dienen, die Geſchäfte des Fleiſches zu tödten, den Teufel mit aller ſeiner Liſt und Anfechtung zu überwinden, Dir in Heiligkeit und Gerechtigkeit, die Dir gefällig iſt, zu dienen, daß ſie die Zukunft Deines lieben Sohnes ſammt allen Gläubigen mit fröhlichem Herzen und mit wachendem Gebet in Nüchternheit, Gerechtigkeit und Gottſeligkeit, mögen erwarten und hoffen, zu Deinen Ehren und Beſſerung Deiner armen Kirchen, der Du lebeſt und regiereſt mit Jeſu Chriſto, Deinem eingebornen Sohn in Kraft und Einigkeit des heiligen Geiſtes, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen." — Das Fürgebet der Kalenberger und der Hoyaſchen KO.:[1]) „Allmächtiger und barmherziger Gott, ein Vater unſeres Herrn Jeſu Chriſti, der Du allein alle gute Werke in uns anfäheſt, beſtätigeſt und ausmacheſt, wir bitten Dich für dieſe Kinder, die Du Deiner Kirche geſchenkt, und durch die heilige Taufe wiedergeboren, und nun auch ſo weit erleuchtet haſt, daß ſie dieſe Deine Gnade und Güte und ihre Erlöſung in Chriſto Deinem lieben Sohne und unſerem Herrn auch ſelbſt erkennen und vor der Gemeinde jetzund bekannt haben; ſtärke dies Dein Werk, das Du in ihnen angefangen haſt; mehre ihnen Deinen heiligen Geiſt, auf daß ſie in Deiner Kirche und Gemeinde und wahrem Gehorſam des Evangeliums ſtets bleiben und beſtändig verharren, daß ſie keine falſche Lehre noch fleiſchliche Lüſte von der bekannten Wahrheit abführen; ſondern gieb ihnen, daß ſie zu allem Deinem Gefallen in Chriſtum Deinen Sohn, unſer gemeinſames Haupt, immer wachſen, und einmal das vollkommene männliche Alter erreichen

[1]) S. 90. und S. 124.

in aller Weisheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit, damit ſie Dich und Deinen lieben Sohn, unſeren Herrn, ſammt dem heiligen Geiſt, einigen wahren Gott, immer vollkommener erkennen, herzlicher lieben, und bei ihrem Nächſten mit Worten und allem ihrem Leben je länger je beſtändiger und fruchtbarer bekennen, loben und preiſen, durch denſelben unſeren Herrn Jeſum Chriſtum, der mit Dir und dem heiligen Geiſt lebt und regiert, gleicher Gott, hochgelobt, in Ewigkeit. Amen." — Das Fürgebet der Lauenburger KO.:[1] „Herr Jeſu Chriſte, der Du geſprochen haſt „wie viel mehr wird mein Vater den heiligen Geiſt geben Denen, die ihn darum bitten," erbarme Dich über dieſe junge Kindlein, und regiere ihre Herzen und Gemüther allezeit durch Deinen heiligen Geiſt, und vermehre in ihnen den wahren Glauben, rechte Anrufung und Furcht Gottes, ſammt anderen chriſtlichen Tugenden, und mache aus ihnen rechtſchaffene Gliedmaaßen Deiner heiligen Gemeinde, und erhalte ſie zu der ewigen Seligkeit, daß ſie Dich mit ewiger Dankſagung ehren und preiſen mögen. Amen."

Die Kalenberger KO. läßt zu dieſem Gebet die Hand auflegen, ſo daß dies Gebet die Confirmationsformel bildet. Die Lauenburger KO. läßt erſt ohne Formel die Hand jedem einzelnen Confirmanden auflegen, und dann über alle insgemein das Fürgebet ſprechen. Die Pommerſche Agende läßt erſt insgemein über Alle das Fürgebet ſprechen, und dann Jedem einzeln mit dem moſaiſchen Segen Num. 2. die Hand auflegen, ſo daß die moſaiſche Segensformel die Stelle der Confirmationsformel vertritt.

Wir haben oben geſehen, wie die katechetiſche Behandlung das Beſtätigende, das Confirmirende in der Confirmation einer Seits in das durch die Katecheſe zugetheilte Wort Gottes, anderer Seits in das an die Confirmation ſich anſchließende Abendmahl hinein legt. Aber doch auch in dem Fürgebet findet ſie nach zwei Seiten hin etwas Confirmirendes. Auf der einen Seite beſtätigt der Herr, auf unſer

[1] Fol. 216 b.

Fürgebet in dem Confirmanden den heiligen Geiſt vermehrend, in demſelben den durch Taufe und Wort in ihm erzeugten Glauben. Da iſt denn der Herr der Beſtätigende: „ſo wollen wir ſie unſerem Herrn Jeſu Chriſto vorſtellen, und von Herzen bitten, er wolle ſie mit dem heiligen Geiſt in ſeiner Wahrheit erhalten und beſtätigen, daß ſie im Chriſtenthum unbeweglich ſein und viel Frucht bringen.“[1]) Das aber, worin die Confirmanden beſtätigt werden, iſt ihr Glaube, ihr Chriſtenthum, ihr Bekenntniß, ihr gelobter Gehorſam gegen den Herrn und ſeine Gemeinde; ſo ſagt Sarcerius:[2]) „ſo iſt ja recht, daß die Gemeinde ſolcher Jugend mit einſtehe, um den heiligen Geiſt bitte, der ſie in ſolchem Glauben Chriſti und Gehorſam ſeiner Gemeinde beſtätige, erhalte, und immer weiter in alle Wahrheit einleite.“ Und Beſtätigen heißt dann ſo viel als Befeſtigen, Stärken, Erhalten, Fördern: „ſie möchten in ihrem Glauben und Bekenntniß öffentlich beſtätigt und geſtärkt werden.“[3]) Und da nun der Herr und ſein Geiſt Solches in dieſem Falle auf das Fürgebet der Gemeinde thun, ſo kann denn die Kalenberger KO. ſagen, daß die Kinder „durch das Gebet der chriſtlichen Gemeinde beſtätigt werden.“[4]) Auf der anderen Seite aber wird es auch ſo gedacht, daß die Kirche durch ihren Superintendenten oder Paſtor beſtätigt. Denn das Kind wird examinirt und bekennt, und indem nun hierauf die Kirche, nachdem ſie durch ihr Amt ſich ſo von der chriſtlichen Erkenntniß und dem guten Bekenntniß des Kindes überzeugt hat, für daſſelbe betet, beſtätigt ſie, daß die chriſtliche Erkenntniß genügend, das Bekenntniß richtig ſei. Da iſt der Beſtätigende Der, der das Aufſeheramt über die Kirche hat. Das Beſtätigen aber gilt der chriſtlichen Entwickelung des Kindes, und beſteht im Approbiren. In dieſem Sinne ſagt das mehrerwähnte „Bekenntniß und Erklärung auf's

[1]) Pomm. Ag. S. 119.
[2]) Bei Bachmann S. 51.
[3]) Kalenb. KO. S. 87.
[4]) S. 88.

Interim" der Städte Lübeck, Hamburg und Lüneburg: „daß sie nach dem gehaltenen Examen durch ihren Bischof oder Pfarrer, der das Aufsehen auf die Kirche gehabt, als rechte Christen approbirt und confirmirt sind."[1]) Damit liegt denn zugleich vor, was der Name „Confirmation" auf dem Standpunkte dieser Auffassung bedeutet.

Die Pommersche Agende hat neben dem Namen „Confirmation" noch einen anderen für diese Handlung, der weit über Pommern hinaus in Norddeutschland neben der sich selbst erklärenden Bezeichnung „zum Abendmahl gehen" die volksmäßige Benennung der Confirmation geworden ist: sie nennt dieselbe „Einsegnung". Ihre Ueberschrift des betreffenden Abschnitts lautet: „Von der Confirmation. Wie man die Kinder im Katechismo verhören, und einsegnen soll, ehe man sie zum hochwürdigen Sacrament zulässet." Zu dieser Benennung ist die Pommersche Agende dadurch gekommen, daß sie, wie wir oben vermerkt haben, als Confirmationsformel bei der Handauflegung den mosaischen Segen gebrauchen läßt. Der dogmatische Gedanke, der dieser Benennung zum Grunde liegt, ist der, daß sie das Fürgebet als Segnung begreift. In welchem Sinne dies zulässig ist, haben wir oben erörtert.

Nach dem Allen wird nun klar sein, was der katechetischen Behandlung die Confirmation bedeutet und gilt. Wir lassen zum Abschlusse noch ein paar, sich ausführlicher über Bedeutung und Nutzen der Confirmation aussprechende Stellen reden. Chemnitz faßt die Bedeutung der Confirmation, ihre einzelnen Momente aufzählend, in folgender Stelle[2]) zusammen: Nostri saepe ostenderunt, ritum confirmationis — hoc modo posse usurpari, ut scilicet illi, qui in infantia baptizati sunt (talis enim nunc est ecclesiae status), cum ad annos discretionis pervenissent, diligenter in certa et simplici catechesi doctrinae ecclesiae instituerentur. Et cum initia

[1]) Bei Bachmann S. 41.
[2]) A. a. O. S. 356.

mediocriter percepisse viderentur, postea episcopo et ecclesiae offerentur; atque ibi puer in infantia baptizatus, primo brevi et simplici commonefactione admoneretur de suo baptismo: quo scilicet sit baptizatus, quomodo, quare, et in quid sit baptizatus, quid in illo baptismo tota trinitas ipsi contulerit et obsignarit, foedus scilicet pacis, et pactum gratiae; quomodo ibi facta sit abrenunciatio satanae, professio fidei et promissio obedientiae. Secundo, puer ipse coram ecclesia ederet propriam et publicam professionem hujus doctrinae et fidei. Tertio, interrogaretur de praecipuis christianae religionis capitibus, ad singula responderet, aut si quid minus intelligeret, rectius erudiretur. Quarto, admoneretur, et hac professione ostenderet, se dissentire ab omnibus ethnicis, haereticis, fanaticis, et profanis opinionibus. Quinto, adderetur gravis et seria exhortatio ex verbo dei, ut in pacto baptismi, et in illa doctrina et fide perseveraret, et proficiendo subinde confirmaretur. Sexto, fieret publica precatio pro illis pueris, ut deus spiritu suo sancto illos in hac professione gubernare, conservare et confirmare dignaretur. Ad quam precationem sine superstitione adhiberi posset impositio manuum. Nec inanis esset ea precatio: nititur enim promissionibus de dono perseverantiae, et gratia confirmationis. Und über den Nutzen ſolcher Confirmation ſagt dann die Kalenberger KO.:[1] „Dadurch die Eltern erinnert, wie hoch ihnen daran gelegen, daß ſie ihre Kinder in der rechten Erkenntniß Gottes nach der empfangenen Taufe wohl unterweiſen; deßgleichen die Gevattern auch aufgemuntert, ihrem Verſprechen, ſo ſie bei der heiligen Taufe gethan, mit mehrerem Fleiß in Unterweiſung der Kinder, ſo ſie aus der Taufe gehoben, nachzuſetzen; deßgleichen die Kinder merklichen Nutzen dadurch empfangen, daß ſie in dieſer Handlung des Bundes erinnert, den Gott mit ihnen und ſie mit Gott aufgerichtet, und alſo in ihrem Glauben geſtärkt und verſichert; und demnach männiglich verurſacht, die

[1]) S. 86.

Jugend zur Kinderlehr mit mehrerem Fleiß zu befördern und anzuhalten; auch die ganze Kirche durch dieſe Handlung zu Liebe und Freude der wahren Gottſeligkeit bewegt; der Urſachen ſie billig als eine nützliche gute Ordnung in der Kirchen erhalten werden ſolle." Und die Reformatio Vitebergensis[1]) fügt hinzu: Haec ceremonia — profutura esset ad retinendam doctrinae puritatem, et propagationem sententiae ecclesiasticae, ad concordiam, et ad disciplinam.

Neben dieſer katechetiſchen Behandlung der Confirmation findet ſich nun aber im 16. Jahrhundert noch eine zweite, welche wir, weil ſie der Confirmation dieſe Bedeutung beilegt, die ſacramentale nennen wollen. Dieſe Auffaſſung ſchließt ſich der katechetiſchen Behandlung im Uebrigen an, conſtituirt ebenfalls die Confirmation aus den drei Momenten der exploratio, confessio und precatio, weicht auch hinſichtlich der beiden erſteren Momente nicht weſentlich von der katechetiſchen Behandlung ab, legt aber dem Gebete mit der Handauflegung exhibitive, Gnade verleihende Kraft bei, wodurch denn allerdings nicht allein manche Nebenmomente der Confirmation anders gewendet werden, ſondern auch die ganze Stellung derſelben zur Taufe und zum Abendmahl eine andere wird. Der geſchichtliche Urſprung dieſer Auffaſſung iſt ein gedoppelter.

Im Regensburger Colloquium bemühte man ſich römiſcher Seits, den Evangeliſchen die Firmung dadurch annehmlich zu machen, daß man ſie mit Demjenigen, was die lutheriſche Confirmation forderte, mit der Katecheſe, dem Examen, dem Bekenntniß zu verknüpfen verſuchte. Das bekannte Buch des Granvella ſagt über die Confirmation[2]): „Nach der Taufe folgt das Sacrament der Firmung, welches, wiewohl es nicht von Nöthen iſt zur Seligkeit, doch gründet ſich's auf die Zuſage, darin verheißen iſt, daß Gott ſeinen guten Geiſt will geben Denen, ſo ihn darum bitten. Das äußerliche Zeichen dieſes Sacraments iſt das Händeauflegen, dadurch zu den

[1]) Bei Richter II. 83.
[2]) Bei Bachmann a. a. O. S. 31.

Zeiten der Apoſtel der heilige Geiſt auch befindlich kam über die Gläubigen. Hernach als die Kirche erweitert worden, da die Gabe der Sprachen den Glauben zu beſtätigen nicht mehr nöthig war, iſt doch das Händeauflegen geblieben, und hernach aus Einſetzung der Kirche auch das Zeichen des chrismatis oder Salben hinzugethan, dadurch die unſichtbare und innerliche Salbung des heiligen Geiſtes Denen, ſo ihren Glauben nach der Taufe bekannt haben, bezeichnet würde, wie die Väter davon ſchreiben. Die Kraft aber und das Werk dieſes Sacramentes iſt, daß Diejenigen, ſo durch dies Zeichen im Vertrauen des Worts und der Gnaden Chriſti confirmirt und beſtätigt worden, verſtehen und glauben, daß ſie den heiligen Geiſt empfahen, durch den ſie allein im Wege des Herrn mögen fortgehen und verharren, auch den Anfechtungen des Fleiſches, der Welt und des Teufels widerſtehen. Und dieweil jetzt Jedermann in der Kindheit getauft wird, da man den Glauben Chriſti nicht ſelbſt bekennen kann; ſo wäre ſehr gut, daß man die Kinder, ſo man ſie von der Religion Chriſti wohl unterrichtet und katechiſirt hätte, darauf zu empfahen das Sacrament der Firmung brächte, daß man ſie da ihren Glauben mit eigner Bekenntniß bekennen und Gehorſam der Kirche verſprechen ließe." Man wolle bemerken, wie vorſichtig die Worte geſetzt ſind, um die lutheriſchen Beſtimmungen in die römiſchen über zu leiten. Dies Regensburger Colloquium nun hatte bekanntlich, obgleich die lutheriſchen Theologen ſich durch jene geſchickte Darſtellung nicht täuſchen ließen, ſondern auch jenen Auslaſſungen über die Confirmation widerſprachen, dennoch die Folge, daß man in einigen Landen, in welchen die Reformation noch nicht völlig durchgedrungen war, z. B. in Braunſchweig-Lüneburg, den Verſuch machte, auf Grund des Regensburger Interim in unirender Weiſe ein das Lutheriſche mit dem Römiſchen ausgleichendes Kirchenweſen herzuſtellen. Dieſe Verſuche einer Union ſuchten nun der Confirmation die Geſtalt zu geben, daß ſie die römiſche Chrismation verwarfen und wegließen, das lutheriſche Examen, Bekenntniß und Gelübde acceptirten, dann aber der Hand-

auflegung mit Gebet operative, exhibitive, den heiligen Geiſt und das donum fortitudinis und die gratia perseverantiae verleihende Kraft beilegten. Die ſchon öfter erwähnte KO. der Herzogin Eliſabeth von Braunſchweig-Lüneburg, Regentin für ihren minderjährigen Sohn Erich, vom Jahre 1542 verdankt ihren Urſprung jenen Unionsverſuchen. Sie ordnet auch die Confirmation an, verweiſt aber wegen des Rituellen auf eine beſonders erlaſſene Confirmationsordnung. Dieſe Confirmationsordnung, welche weder Höfling noch Bachmann gekannt haben, liegt, unſerem Exemplar der KO. der Herzogin Eliſabeth angebunden, vor uns; ſie enthält auf 16 Quartſeiten eine weitläuftige Darlegung des Weſens und der Bedeutung der Confirmation in Form einer „Ermahnung zum Volk", und dann ein vollſtändiges Confirmationsritual; ſie führt den Titel: „Ordnung der Confirmation oder Firmung, wenn und wie man die halten ſoll in dem löblichen Fürſtenthum Herzog Erich des Jüngeren. Gedruckt zu Erfurt durch Melcher Sachſen. Anno 1542." Dieſe Confirmationsordnung, die wir als „Erich" citiren werden, repräſentirt uns die ſacramentale Auffaſſung der Confirmation, ſofern dieſelbe aus den Verſuchen einer Union mit den Römiſchen entſprang.

Dieſe Unionsverſuche zerſcheiterten bald; die daraus hervorgegangenen Kirchenordnungen behaupteten nicht lange ihre Geltung, auch die KO. der Herzogin Eliſabeth ſammt der zugehörigen Confirmationsordnung nicht. Hätte die ſacramentale Auffaſſung der Confirmation nicht andere Haltpunkte als dieſe Unionsverſuche gehabt, ſo würde ſie ihr Daſein in den reformatoriſchen Kirchen nicht lange gefriſtet haben. Aber ſchon beträchtliche Zeit vor dieſen Unionsverſuchen hatte dieſe Auffaſſung von ganz anderen Motiven und Anſchauungen aus in den reformatoriſchen Kirchen Boden gefunden: Erich kann die Confirmationsgebete und die Confirmationsformel, durch welche er die exhibitive Bedeutung der Confirmation ausdrückt, bereits aus anderen KOO. entnehmen, welche die Confirmation gleichfalls, wenn auch aus anderen Urſachen,

in ſacramentlicher Bedeutung auf- und angenommen haben. Es hat hiemit folgende Bewandniß.

Wo der ſacramentale Charakter der Taufe nicht voll und klar erkannt und anerkannt wird, da werden die Zweifel gegen die Kindertaufe nie ganz überwunden werden; und je mehr die Kindertaufe im Preiſe ſinkt, um ſo höher wird die Confirmation im Preiſe ſteigen. Wir haben es noch in der unmittelbaren Erinnerung, wie der Rationalismus die Confirmation mehr über die Taufe erhöht hat, als je die römiſche Kirche es gethan. Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn wir finden, daß die das Sacrament und den Sacramentsbegriff verwerfenden myſtiſchen und rationaliſirenden Secten der Reformationszeit große Lobredner der Confirmation ſind. Schwenkfeld erklärte in Straßburg [1]): „Mit der Kindertaufe habe er Nichts zu ſchaffen, er kenne bloß die Taufe Chriſti; übrigens wünſche er, daß wenigſtens eine Ceremonie eingeführt würde, wodurch die getauften Kinder, wenn ſie herangewachſen, zum Chriſtenthum eingeweiht würden.“ Noch viel entſchiedener trat dies natürlich bei den Wiedertäufern heraus. Chemnitz [2]) erzählt uns, wie dieſelben auf Grund von Marc. 10. verlangten, daß man die Kinder nicht taufen, ſondern ihnen nach dem Beiſpiele des Herrn die Hände auflegen ſolle, damit ſie Gnade erlangten: Balthasar primus ferme inter Anabaptistas ita argumentabatur: Christus infantibus, qui sibi adducebantur, benedictionem conferebat, non baptismo, sed impositione manuum. Marc. 10, 16. Ergo et nos non debemus infantes baptizare, sed tantum manus ipsis imponere, et ita conferetur ipsis benedictio. Die lutheriſche Kirche nun konnte niemals auf den Gedanken kommen, die Oppoſition der Wiedertäufer gegen die Kindertaufe dadurch zu beſeitigen, daß man ihnen die Conceſſion der Einführung der Confirmation machte. Die lutheriſche Kirche wußte, daß die Waffe wider die Aggreſſionen der

[1]) Vergl. Bachmann a. a. O. S. 71.
[2]) A. a. O. p. 346.

Wiedertäufer auf die Kindertaufe in der Taufe ſelbſt liege, daß der ſacramentliche Charakter der Taufe ſelbſt und nicht etwas Anderes geltend gemacht werden müſſe, um die Kindertaufe zu behaupten. Daher erfolgt auf lutheriſcher Seite nur einmal der Rath, die Confirmation einzuführen, ut anabaptistis os obstruatur. Und dies war auf dem Religionsgeſpräch zu Leipzig im J. 1539, wo auch Bucer mit verhandelte, und wo man nicht auf eine gneſiolutheriſche, ſondern auf eine der römiſchen Firmelung näher kommende, ſacramentale Confirmation hinauswollte. Chemnitz dagegen nimmt vielmehr umgekehrt auf die Vorliebe der Wiedertäufer für die Confirmation zu dem Zwecke Bezug, um den Römiſchen den Rath zu geben, ſie möchten nicht ſo ſehr auf die Nothwendigkeit der Confirmation als Ergänzung der Taufe dringen, weil ſie ſich damit den Wiedertäufern gleich ſtellten. Anders aber lag es mit den Reformirten und mit denjenigen deutſchen Kirchen, in denen ſich zeitweiſe ein reformirtes Element mächtig regte, wie in den heſſiſchen und den benachbarten Kirchen. Die reformirte Kirche wird, da ſie den Sacramentsbegriff nicht voll und ganz faßt, nie im Stande ſein, mit ganzem Vertrauen an die objective ſacramentale Wirkung der Kindertaufe zu glauben. Und aus demſelben Grunde wird ſie auch nie den Baptismus ernſtlich zu überwinden vermögen, ja nicht einmal den Willen dazu haben. Eben jetzt in dieſen Tagen tritt Beides wieder auf bedrohliche Weiſe hervor in der Macht, welche der Baptismus in den reformirten Kirchen gewinnt, und in der Verhätſchelung, die ihm von Seiten derſelben widerfährt. Wenn dennoch die reformirte Kirche der Schweiz nicht darauf ausgegangen iſt, die Confirmation einzuführen, um dadurch einer Seits die Kindertaufe zu ergänzen, anderer Seits die Baptiſten zu befriedigen, ſo hat dies einfach nur darin ſeinen Grund, daß dieſe Kirche überhaupt Nichts auf ein Vermitteln der Gnade, auf ein kirchliches Thun zur Application des Heils an ihre Glieder gab. In denjenigen deutſchen Kirchen dagegen, in welchen, wie in der heſſiſchen, zu Anfang der Reformation ſchweizeriſch Refor-

mirtes und deutſch Lutheriſches durch einander wogte, machte ſich eben Beides geltend, auf der einen Seite ein geheimes Mißtrauen in die genügende Kraft der Kindertaufe, und auf der anderen Seite doch das Bedürfniß, daß Heil und Gnade dem Menſchen durch Mittel, durch kirchliches Handeln angeeignet, conferirt werden müſſe. Dazu kam, daß dieſe Kirchen eben wegen der in ihnen vorhandenen Gährung mit am meiſten von den gern im Trüben fiſchenden Anabaptiſten angefochten wurden, und daß ihnen das in ihnen befindliche reformirte Element die Waffen gegen dieſelben aus der Hand wand. So kam es gerade in dieſen Kirchen ſehr naturgemäß dahin, daß man die Confirmation in der Bedeutung einer operativen, Gnade und heiligen Geiſt verleihenden Handlung einführte, einer Seits im eigenen Intereſſe, um daran eine Ergänzung der nicht mit unbedingtem Vertrauen betrachteten Kindertaufe zu haben, anderer Seits um durch dieſe Conceſſion die Anabaptiſten zu beſchwichtigen. Man traf dabei in der Ausführung vollſtändig mit der oben erwähnten unirenden Richtung zuſammen: man behielt die Momente der exploratio, confessio und precatio bei, wich auch hinſichtlich der beiden erſten nicht weſentlich von der katechetiſchen Behandlung der Confirmation ab, ja betonte dieſe beiden Momente ſehr ſtark, um ſich damit wieder der lutheriſchen Kirche zu conformiren, aber legte der Handauflegung mit Gebet operative, Gnade und heiligen Geiſt, das donum fortitudinis und die gratia perseverantiae verleihende Bedeutung bei. Eben deßhalb konnten die Confirmationsformulare dieſer Richtung dieſelben Gebete und dieſelbe Formel gebrauchen, und ſich überhaupt ganz ebenſo conſtruiren, wie die unirenden. Der Theolog dieſer Richtung iſt der ausgezeichnete heſſiſche Theolog Andreas Hyperius († 1564 als Profeſſor zu Marburg). Er ſagt über dieſen Gegenſtand in ſeiner kleinen Schrift de catechesi[1]), nachdem er über die Nothwendigkeit der fleißigen Katecheſe und davon wie ſie einen Abſchluß haben müſſe, geredet hat:

[1]) Opusc. ed. Basil. 1570. p. 475. ff.

Wir finden im Neuen Teſtament eine dreifache Handauflegung: 1) diejenige zur Heilung der Kranken, Marc. 16, 18. welche, ein Stück des donum miraculorum, aufgehört hat; 2) die zur Weihung der Kirchendiener dienende AG. 6, 6. 13, 3., Tim. 4, 14. 2. Tim. 1, 6.; 3) endlich diejenige Handauflegung, in welcher die Neugetauften den heiligen Geiſt, und damit auch äußere Gaben des Geiſtes als Prophetie, Zungengabe u. ſ. w. empfingen, AG. 8, 17. 19, 6. Dieſe zweite und dritte Form der Handauflegung werden mit Recht für alle Zeiten in den Kirchen feſtgehalten, die zweite, weil die Kirche immer der Diener bedarf, die dritte, weil Alle, welche getauft ſind, immer der Hülfe des heiligen Geiſtes bedürfen, um zu guten Handlungen friſcher und bereiter zu werden. Daher iſt die letztere Handauflegung auch in der Kirche mit um ſo größerer Treue und Ehrerbietung geübt worden, als aus AG. 19, 6. klar erhellt, daß ſie den Zweck der Geiſtesmittheilung habe, und aus 2 Tim. 1, 6., daß vorzugsweiſe das donum fortitudinis durch ſie verliehen werde; und man hat davon gelehrt, daß wie die Taufe Sündenvergebung, ſo die Handauflegung den heiligen Geiſt gebe, welcher in alle Wahrheit leite, im Bekenntniß des wahren Glaubens befeſtige (daher der Name confirmatio), die Handlungen der Frommen leite und lenke, und zugleich ihrer Schwachheit wider Teufel, Fleiſch, Welt und alle Fährlichkeit helfe. Und wenn ſie jetzt vernachläſſigt wird, ſo ſind die Kirchenleiter von einer großen Schuld nicht frei zu ſprechen. Vielmehr wenn man die klaren Sprüche der Schrift und daneben den großen Nutzen einer Handauflegung bedenkt, durch welche die ihren Glauben Bekennenden mit dem heiligen Geiſte beſchenkt werden, ſo wäre billig, daß ſie in allen Kirchen treu geübt würde. Und zwar ſollten die Katechumenen erſt öffentlich vor der Gemeinde ihren Glauben bekennen und dann zu ihrem Nutzen und der Gemeinde Erbauung die Handauflegung empfangen. So ſollte man dieſen Gebrauch wieder

in die Kirche einführen, und ihn seiner alten Bedeutung zurückgeben; so würde man zugleich eine unwiderstehliche Waffe gegen die Anabaptisten haben. Dieser Ausführung des Hyperius schließen sich denn diejenigen KDD. an, welche uns diese Auffassung repräsentiren, nemlich die Cassseler v. J. 1539, die Hessische v. J. 1566, die Hessische v. J. 1574, die Nassauische v. J. 1576; und die Hessische v. J. 1566 sagt dabei: „es würden auch durch diese Ordnung und Handlung beide den Wiedertäufern und Anderen, so unserer Kirche übel nachreden, die Mäuler verstopfet[1]."

Wir werden nun näher darzulegen haben, wie beide Richtungen, jene unirende und diese mit dem Baptismus ringende, übereinstimmend die Confirmationshandlung im Einzelnen ausführen.

Wie gesagt, stimmen diese KDD. hinsichtlich der Katecheſe, des Examen und des Bekenntnisses mit der katechetischen Behandlung der Confirmation überein; ja sie legen gerade hierauf ein sehr betontes Gewicht, um zu dociren, daß sie sich allerdings von den Römischen unterscheiden. So sagt Erich: „Denn das ist einmal wahr, daß dies Confirmiren, Firmen oder Bestätigen nichts wäre, und freilich wiederum in ein Affenspiel gerathen würde, wie es im Papstthum gewesen ist, wenn nicht die Katecheſis, das ist die Kinderzucht und lehr treulich vorhin ginge. Demnach sollt und müßt ihr wissen, daß diese Cerimonia der Firmung zweierlei Ding begreifet nemlich Katecheſin, das ist die Kinderlehr und zucht, so vorhin gehen muß, zum Andern impositionem manuum, das ist Auflegung der Hände." Und die Hess. KO. v. 1566 stellt an die Spitze ihrer Ausführungen über die Confirmation die Worte: „Nach dem Exempel der prophetischen und apostolischen Kirchen werden bei uns in unseren Kirchen Diejenigen, so in ihrer Kindheit getauft, in der Lehr des Katechismi, sobald es möglich, unterrichtet. Und nachdem sie dermaaßen zugenommen, daß man verhofft, sie haben einen ziemlichen Verstand der

[1] Bei Höfling a. a. O. S. 422.

Hauptartikel chriſtlicher Lehre des Katechismi, wie die in vieler Gelehrten Büchern begriffen, vornemlich Lutheri, Melanthonis und Brentii, werden ſie zu gewiſſer, beſtimmter Zeit erfordert, ehe ſie zum Abendmahl des Herrn zugelaſſen werden, die Bekenntniß ihres Glaubens öffentlich vor der ganzen Kirchen zu thun und den Gehorſam des Evangelii zu verſprechen; da dann alsbald Gott für ſie angerufen wird, daß er ihnen ſolch Bekenntniß und göttlichen Willen mehren, ſtärken und erhalten wolle; und werden mit dem Gebete zugleich von den Kirchendienern die Hände aufgelegt[1]."

Aber ſchon dieſe Stellen, namentlich die Worte Erich's, zeigen, daß hier ein eigenthümliches Gewicht auf die Handauflegung gelegt wird. Die Anſicht des Hyperius haben wir ſchon kennen gelernt. Derſelben entſprechend ſagt nun Erich: „Wenn aber nun Jemand fragen wollte, was ſolche Auflegung der Hände ſei und bedeute, geben wir die Antwort, es ſei nur eine äußerliche Cerimonia, ſo die Väter des alten Teſtamentes in Brauch gehabt, ſonderlich wenn ſie Gott dem Herrn etwas befohlen oder geopfert haben wollten. Alſo ſehen wir, daß Jacob ſeinen beiden Söhnen die Hände aufgelegt hat, 1 Moſ. 48. Und 4 Moſ. 1. ſiehet man, wie auch die Juden die Hände auf ihre Opfer haben legen müſſen. Solcher Brauch iſt nun geblieben auch zur Zeit Chriſti, der Apoſtel und etlicher Väter. Denn Chriſtus hat den Kindern, wie wir wiſſen, aufgelegt die Hände; ſo haben's auch gethan die Apoſtel, ſonderlich in Erwählung und Beſtätigung der Kirchendiener 1 Tim. 4. So haben's auch gethan die Väter, wie wir aus dem heiligen Hieronymo vermeldet haben; und bedeutet derhalben nichts Anderes, denn daß Gott ſolchen Leuten, denen die Hände aufgelegt werden, einige Hülfe und Beiſtand durch ſeinen heiligen Geiſt thun wolle, denn die Hände reichen heißt ja ſo viel als helfen." Die Heſſ. KO. v. J. 1566 aber ſagt[2]:

[1] Bei Höfling a. a. O. S. 418.
[2] Ebendaſ. S. 417.

„Die Weiſe aber, die Hände aufzulegen denen, für welche man bittet, daß ihnen von Gott geiſtliche Gaben mitgetheilt werden, iſt von den prophetiſchen und apoſtoliſchen Kirchen auf uns kommen. Der Erzvater Jacob, nachdem er von Gott begehrt, den zweien Söhnen Joſephs herrliche Gaben zu geben, ſegnet er ſie auf dieſe Weiſe (Gen. 48.). Im N. T., da Etliche Kinder zu Chriſto dem Herrn bringen, vor ſie zu bitten und zu ſegnen, legt er ihnen die Hände auf (Matth. 19. Marc. 10.). Von Apoſteln leſen wir, daß ſie die Hände haben aufgelegt, nicht allein wenn ſie etliche Kranke geſund machten, oder Etliche zum Predigtamt des Evangeliums verordneten, ſondern auch, wenn Etliche, ſo neulich getauft, die ſichtbarlichen Gaben des heiligen Geiſtes begehrten, legten ſie ihnen die Hände auf; durch welches, ob ſie ſchon nicht allerwegen die Weiſſagung, mancherlei Sprachen und dergleichen herrliche Gaben empfingen, in welchen die Kraft der Wunderwerke geſehen wurde, ſo überkamen ſie doch eine vollkommliche Erkenntniß der Wahrheit, Troſt, Muth und Beſtändigkeit in derſelben Bekenntniß, und mancherlei Frucht der Liebe, Mäßigkeit und Zucht, welches die Worte des Apoſtel Paulus genugſam beweiſen. Ich ermahne dich, ſpricht er (2 Tim. 1.), daß du erweckeſt die Gabe Gottes, die in dir iſt durch die Auflegung meiner Hände. Denn Gott hat uns nicht gegeben den Geiſt der Furcht, ſondern der Kraft, der Liebe und der Zucht u. ſ. w. Und daher iſt's ohne Zweifel kommen, daß unter den Hauptartikeln der angehenden Chriſten- oder Kinderlehr auch ein ſonderlicher Artikel von der Auflegung der Hände erzählet worden, wie Hebr. 6. abzunehmen iſt. Denn ſie hielten's dafür, es würde allen Getauften ſehr förderlich und nützlich ſein, wenn für ſie in der Kirchen mit Auflegung der Hände gebetet würde, damit ſo hernach, wenn die Tyrannen oder Ketzer zu wüthen anfingen, die Gottſeligen deſto beſſer gerüſt, unerſchrocken und getroſt die Wahrheit bekennen könnten, nachdem ihre Gemüther, durch die innerliche Wirkung des heiligen

Geiſtes entzündet, mehr Luſt und Freudigkeit hätten zur Wahrheit und Gerechtigkeit. Um derſelbigen Urſachen willen haben alle Kirchen etliche Jahr lang nach der Apoſtel Zeit, als nicht mehr vonnöthen noch nutz war, die Wahrheit und Vergewiſſerung der Lehr des Evangelii mit Wunderwerken zu beſtätigen, dieſe Weihe und Form, nemlich zu beten und die Hände aufzulegen Denen, ſo neulich getauft worden, behalten." Und im Confirmationsformular: „Vor Zeiten zwar lernten die Alten ſelbſt die Hauptartikel chriſtlicher Lehre; und nachdem ſie genugſam unterwieſen, ſagten ſie vor der Taufe von ſich ſelbſt dem Teufel, der Welt und ihren Werken ab, thaten das Bekenntniß ihres Glaubens und wurden demnach getauft. Darnach ward für ſie gebeten mit Auflegung der Hände, damit ſie empfingen die Gaben des heiligen Geiſtes. Und obwohl dazumal Viele in der erſten Kirche erlangten, daß ſie ſobald durch Kraft des heiligen Geiſtes mit mancherlei Zungen redeten, weisſagten und dergleichen Wunderwerk verrichteten, ſo iſt doch nicht allewege dahin zu ſehen, wie auch die Apoſtel ſelbſt das nicht fürnemlich in ihren Gebeten geſucht, ſondern vielmehr begehrten, daß der liebe Gott die Getauften mit ſeinem heiligen Geiſt begnaden wolle, auf daß durch desſelben Gnade, Kraft und Trieb ſie in Erkenntniß der Wahrheit des Evangelium Chriſti beſtätigt und bekräftigt würden, dasſelbige ohne Scheu, fürnemlich zur Zeit der Verfolgung zu bekennen, auch im Glauben, Liebe und allen chriſtlichen Tugenden und Früchten des heiligen Geiſtes von Tag zu Tag je mehr zunehmen, und daß ſie durch den heiligen Geiſt als das Pfand des Lebens bei Chriſto und ſeiner Gnade beſtändig erhalten werden, welches offenbar iſt aus den Worten des Paulus 2 Tim. 1, 6. 7."[1]) Und die Heſſ. KO. v. J. 1574 und die Naſſauiſche v. J. 1576 ſagen (mit Beziehung auf 1. Moſ. 48. Matth. 19. AG. 19. 13. 1 Tim. 4. 5.): „Die Auflegung der Hände iſt eine Ceremonie,

[1]) Ebendaſ. S. 373.

welche jederzeit, wenn man für Etliche um Gnade und Mittheilung des heiligen Geiſtes Gott angerufen und gebeten hat, von den Heiligen Gottes gebraucht worden iſt.“[1]) — Dieſe Auffaſſung ſtellt alſo die Handauflegung bei der Confirmation der Handauflegung bei der Ordination ohne Bedenken parallel; ſie entnimmt ſich aus allen den Schriftſtellen, in welchen eine Handauflegung vorkommt, den allgemeinen Begriff derſelben, daß durch ſie der heilige Geiſt zur Hülfe mitgetheilt werde: ſie beruft ſich dann für ſolche Handauflegung bei der Confirmation insbeſondere auf die Stellen AG. 8, 17. 19, 6. 2. Tim. 1, 6. 7., Hebr. 6, 2.; ſie erklärt, daß, wenn in dieſen Stellen die Handauflegung ſichtbare Geiſtesgaben, als z. B. Sprachengabe verliehen habe, dies nur etwas Temporelles, auch gar nicht principaliter von den Apoſteln gewollt geweſen ſei, daß vielmehr ſchon bei dieſen Handauflegungen die eigentliche Wirkung die Mittheilung des donum fortitudinis und der gratia perseverantiae geweſen ſei; und dies erklärt ſie für ein Bleibendes, lobt die alte Kirche, daß ſie die Handauflegung bei den Katechumenen in dieſem Sinne beibehalten habe, und will dieſelbe in dieſer Bedeutung wieder herſtellen.

Allerdings ſucht ſie ſich dabei möglichſt zu verwahren: ſie erklärt beſtimmt, daß ſie das den heiligen Geiſt Mittheilende nicht ſowohl in die Handauflegung als vielmehr in das Gebet ſetze. Die Handauflegung, heißt es einmal über das andere, iſt eine „äußerliche Ceremonie“; aber das Gebet der Kirche erwirkt es, daß Gott ſeinen heiligen Geiſt mittheilt. Erich ſagt: „Doch müſſet ihr, meine Geliebten, es nicht dafür halten, wenn wir nach geſchehenem Verhör den Kindern die Hände auflegen, daß eben um ſolcher äußerlichen Ceremonie willen des Auflegens ihnen der heilige Geiſt gegeben werde, ſondern vielmehr um des Wortes und Gebetes der Kirchen willen, denn uns iſt ja nicht vergeblich zugeſagt: Könnt ihr gute Gaben geben euren Kindern,

[1]) Ebendaſ. S. 422.

ob ihr wohl böſe ſeid, wie viel mehr kann euer himmliſcher Vater ſeinen heiligen Geiſt geben Denen, die ihn bitten und anrufen, (Luc. 11.). Iſt dies nicht eine herrliche Zuſagung, die Sendung des heiligen Geiſtes belangend?" Und noch ſtärker die Heſſ. KO. v. J. 1566: „Niemand aber ſoll verſtehen, daß wir die Auflegung der Hände dermaaßen gebrauchen, als hielten wir ſie vor ein Sacrament Chriſti und ſeiner Kirchen; denn ſie iſt erſtlich nicht von Chriſto dermaaßen eingeſetzt, wie die heilige Taufe und das heilige Abendmahl des Herrn, ſondern es haben ſich ihrer die Erzväter, Chriſtus und ſeine Apoſtel gebraucht. Zum Andern wird auch nirgends in der heiligen Schrift geleſen, daß ſie alſo von Gott und Chriſto befohlen ſei, daß Niemand könnte die Seligkeit erlangen, es werden ihm denn die Hände aufgelegt; wie wir wiſſen, daß geboten iſt von der heiligen Taufe Joh. 3.: Es ſei denn, daß Jemand u. ſ. w. Item vom Nachtmahl: Solches thut, ſo oft u. ſ. w. — Allein haben wir das Exempel Chriſti und der Apoſtel. — Wir haben auch kein gewiſſe Wort, ſo derhalben uns vorgeſchrieben, wie in der Taufe oder im Abendmahl; es iſt auch kein ſonderlich Element verordnet, zu welchem die Worte kämen und ein Sacrament machten. Und zuletzt iſt auch keine Verheißung, die Vergebung der Sünden oder das ewige Leben zu erlangen, der Auflegung der Hände zugethan. Deshalb gebrauchen wir uns nicht der Auflegung der Hände als eines Sacraments des N. T., ſondern als einer ſehr alten Ceremonie, von den Vätern und Kirchendienern, beide vor und nach Chriſto, gewöhnlich gebraucht, wenn ſie begehrten, daß Einem inſonderheit vor Anderen chriſtliche Gaben des heiligen Geiſtes mitgetheilt würden. Denn wir vernehmen, daß gemeiniglich um dieſer Urſach willen, von den Vätern, Chriſto und den Apoſteln mit einem gläubigen Gebet oder Segen den Kindern, den Alten, ſo neulich getauft, den Kranken, den Verordneten zum Kirchenamt die Hände zugleich ſind aufgelegt worden; welche Ceremonie die alten Väter in der Wahrheit nicht anders gehalten und gedeutet, denn einen Brauch der Kirchen, den Ihren von

Gott etwas Gutes zu wünſchen."[1]) Das Beſtreben ſich durch ſolche Erklärungen mit der katechetiſchen Behandlung der Confirmation auszugleichen, iſt unverkennbar. Auch iſt dazu ein Moment benutzt, welches auch die letztgedachte Auffaſſung kannte und anerkannte. Auch dieſe, wie wir ſahen, hielt es in der Ordnung, daß über den Confirmanden um das donum fortitudinis und die gratia perseverantiae gebetet würde; ſie wußte auch, daß ſolches Gebet auf dem Boden göttlicher Verheißungen (z. B. Luc. 11.) ſtehe; und auch ſie lebte daher des Glaubens, daß ſolches Gebet nicht leer ſei. Mit dieſer Auffaſſung zuſammen zu ſtimmen, geben ſich nun jene KOO. durch die angeführten Aeußerungen den Anſchein, und verſtärken dieſen Anſchein durch die herabſetzenden Aeußerungen über die Handauflegung. Aber man darf ſich dadurch nicht täuſchen laſſen. Bei der katechetiſchen Behandlung der Confirmation handelt es ſich in der That nur um ein Fürgebet, das denn allerdings ſeine Hoffnung der Erhörung hat. Bei der hier in Rede ſtehenden Auffaſſung aber handelt es ſich nicht bloß um ein Fürgebet, ſondern in der That um eine Verleihung: das Gebet der Kirche, das Beten der Gläubigen iſt eben als ein Gnadenmittel gedacht, welches durch ſich ſelbſt Dem, für welchen es geſchieht den heiligen Geiſt und ſeine Gaben zuwendet. In dieſem Sinne ſagt die Heſſiſche KO. v. J. 1566 in dem Formular: „und dieweil von der ganzen Kirche für ſie jetzt gebeten, werden ſie ohne Zweifel geziert mit mancherlei geiſtlichen Gaben."[2]) Wenn aber noch ein Zweifel darüber bliebe, daß dieſe Auffaſſung der Confirmation wirklich eine Geiſtesmittheilung, und der confirmirenden Kirche die Macht der Geiſtesmittheilung zuſchreibt, ſo wird eine nähere Betrachtung der Art, wie dieſe Auffaſſung die Confirmation liturgiſch behandelt, jeden ſolchen Zweifel zerſtreuen.

Die Anordnung, welche die Confirmationsformulare dieſer Klaſſe dem Examen, Bekenntniß und Gelübde geben, entſpricht

[1]) Ebendaſ. S. 419.
[2]) Ebendaſ. S. 385.

zwar im Allgemeinen der Anordnung dieſer Partieen in den die Confirmation katechetiſch behandelnden Ritualen. Aber freilich ſind die dabei vorkommenden Redeformulare von dem immer wiederkehrenden Gedanken, daß die Confirmation Mittheilung des heiligen Geiſtes gewähre, und von ſeinen Conſequenzen durchzogen. Wir haben davon bereits einige Proben geſehen, und werden noch mehrere ſehen. Wie ſehr dies der Fall iſt, tritt beſonders ſchlagend darin heraus, daß die die Confirmation katechetiſch behandelnde Lauenburger KO. v. 1585 ein Confirmationsredeformular der Heſſ. KO. v. 1566 nur aufnehmen kann, nachdem ſie eine Reihe von Aenderungen dogmatiſcher Natur vorgenommen hat. Wir werden unten die Proben geben. Sodann iſt dieſen Confirmationsritualen eigenthümlich, daß ſie AG. 8, 14—17. als Lection gebrauchen laſſen, weil ſie ihnen dictum probans iſt. Endlich, weil ſie die Confirmation als Ergänzung der Taufe faſſen, und aus dieſem Grunde das Selbſt bekennen und Selbſt entſagen ſtark betonen, faſſen ſie die Confirmationsfragen ſchärfer: die Lehrfragen treten gegen die Bekenntniß- und Gelübdefragen an Zahl weit zurück, und dieſe letzteren ſind ſehr ausführlich und ſtringent gefaßt.[1]) Vorzugsweiſe aber tritt die abweichende Anſchauung dieſer Rituale natürlich in der Anordnung der precatio heraus.

Die die Confirmation katechetiſch behandelnden Rituale begnügen ſich, wie wir ſahen, meiſtens mit einem formulirten Fürgebet, und laſſen zu dieſem die Hand auflegen; und wenn ſie ja außer dieſem Fürgebet zu der Handauflegung noch eine beſondere Formel haben, ſo darf dieſelbe nur Gebetsform haben, nicht exhibitiv gefaßt ſein. Damit begnügen ſich nun dieſe Rituale keineswegs, ſondern haben alle außer dem Fürgebet noch eine Formel, mit welcher ſie die Hand auflegen laſſen; und zwar alle übereinſtimmend folgende Formel: „Nimm hin den heiligen Geiſt, Schutz und Schirm vor allem Argen, Stärke und Hülfe zu allem Guten, von der gnädigen Hand

[1]) Vgl. die Confirmationsfragen der Heſſ. KO. v. 1566 bei Höfling a. a. O. S. 376. ff.

Gottes des Vaters, des Sohns und des heiligen Geistes. Amen." Hier tritt denn in dem „Nimm hin den heiligen Geist", darin daß die aufgelegte Hand des Geistlichen zu der „gnädigen Hand Gottes" in Beziehung gesetzt wird, und in der trinitarischen Schlußformel vollständig und unverholen der Anspruch heraus, daß diese Confirmation, diese Handauflegung verleihend sein will. Dazu passen denn auch die Fürgebete, welche dieser Handauflegung mit dieser Formel voraufgehen oder nachfolgen.

Der Inhalt dieses Gebetes soll nach Erich sein: „Die Bitte, daß ihnen Gott seinen heiligen Geist geben, und denselbigen in ihnen bestätigen wolle." Dem entsprechen denn auch die Gebetsformeln. Das Fürgebet, welches diese Rituale haben, ist wörtlich das oben S. 60. von uns mitgetheilte der Kalenberger und Hoyaschen KDD. bis zu den Worten „fruchtbarer bekennen, loben und preisen"; nach diesen Worten aber fahren sie übereinstimmend so fort:[1] „und wie Du uns zugesagt hast, was wir Dich im Namen Deines Sohnes bitten, das wollest Du uns geben, so verleihe ihnen auch, weil wir ihnen itzo in Deinem Namen die Hände auflegen, und sie damit Deiner gnädigen Hand und Deines heiligen Geistes, des Geistes aller Stärke und Hülfe zum rechten christlichen Leben vertrösten, daß sie nicht zweifeln, Du wollest allewege über ihnen halten mit Deiner göttlichen Hand, sie zu schützen vor allem Argen, und zu führen zu allem Guten, und Deinen heiligen Geist nimmer von ihnen nehmen, sondern bei ihnen stärken und mehren, damit sie sich auch diesem Meister und Führer gänzlich ergeben, und durch ihn in Deiner Gemeinschaft mit allen Gläubigen im rechten Gehorsam des Evangelii fest erhalten, und endlich in alle Wahrheit der vollkommenen Frömmigkeit und Seligkeit geführt werden, damit also in allem ihren Leben Dein göttlicher Name je mehr und mehr geheiligt, Dein Reich erweitert,

[1] Wir geben die Worte nach Erich, um zugleich das Verzeichniß der übrigens unbedeutenden Varianten bei Höfling a. a. O. S. 366. zu ergänzen.

und ein Mal Alles bei uns auf Erden mit ſolcher Luſt und Liebe nach Deinem heiligen Willen geſchehe, wie das im Himmel geſchieht. Dazu gieb uns auch unſer täglich Brod, alle Leibesnothdurft, Geſundheit und Fried, daß wir Dir dies zu Lob gebrauchen mögen, und verzeihe uns unſere tägliche Fehle, wie wir itzo für Deinen Augen allen Denen verzeihen, ſo uns Leid gethan haben; und laß uns den Verſucher, den böſen Feind nimmermehr mit ſeiner Anfechtung obliegen, ſondern erlöſe uns von ihm und allem Argen, denn Dein iſt das Reich, und die Kraft, und die Herrlichkeit, in Ewigkeit. Amen." Dieſen zweiten Theil des Fürgebets hat keine die Confirmation katechetiſch behandelnde Kirchenordnung [1]).

In dem Bisherigen ſtimmen alle KOO. dieſer Klaſſe überein. Dagegen zeigen ſich in Folgendem kleine Abweichungen: Die Caſſeler KO. v. 1539 läßt unmittelbar nach dem angeführten Fürgebet die Hand mit der angeführten Formel auflegen. — Erich läßt nach dem angeführten Fürgebet erſt noch folgendes zweite Gebet ſprechen: „Allmächtiger, ewiger, barmherziger Gott, himmliſcher Vater, der Du uns, Deinen Dienern im Wort und allen Hausvätern, ernſtlich befohlen haſt, die Jugend und unſere Kinder in Deinem Erkenntniß, Wort, Furcht, Glauben und Liebe treulich zu erziehen, welchem Befehl wir mit Deiner Hülfe alſo nachkommen, und gegenwärtige unſere Kinder durch Dein Wort zum Beſten ſo viel möglich gebracht und geführt haben, verleihe gemeldeten unſeren und dieſen Kindern Deine göttliche Kraft und Gnade, daß ſie in angefangener Lehr und chriſtlichem Bekenntniß aus Anregung und Zuthun Deines heiligen Geiſtes immer wachſen und zunehmen, den Glauben mit einem ſtetigen chriſtlichen Wandel und Liebe gegen den Nächſten beweiſen, und endlich, wenn Leib und Seele ſcheiden ſollen, eine gnädige Stunde haben mögen, durch Jeſum Chriſtum, unſeren Herrn. Amen;" und darauf wird denn die Hand mit

[1]) Vgl. Höfling a. a. O. S. 354. ff. 366. Not.

der angeführten Formel aufgelegt. — Die Heſſ. KO. v. 1566 läßt erſt das oben angeführte Fürgebet ſprechen; dann die Hand auflegen mit der alſo eingeleiteten Formel: „Herr Jeſu Chriſte, der Du geſagt haſt: So ihr, die ihr böſe ſeid, könnt euren Kindern gute Gaben geben, wie viel mehr wird der Vater im Himmel den heiligen Geiſt geben Denen, ſo ihn darum bitten; auf ſolche Deine Verheißung vertröſtet ſage ich zu dieſem Kinde in Deinem Namen: Nimm hin den heiligen Geiſt u. ſ. w.;“ und darauf nach einer kurzen Anſprache an die Gemeinde nachſtehendes Dankgebet ſprechen: „Herr Gott, himmliſcher Vater, der Du aus Deiner unausſprechlichen Weisheit und Gerechtigkeit die Geheimniß Deines Reichs verbirgſt vor den Weltweiſen und offenbarſt für den kleinen Unmündigen, wir Alle ſagen Dir Dank für Deine große Güte, durch welche Du auch dieſe unſere Kinder würdig geachtet haſt, zu bringen zu ſolcher Erkenntniß, durch welche ſie Deinen Sohn Jeſum Chriſtum und die Wahrheit des Evangelium, durch ihn geoffenbart, nicht allein von Herzen glauben ſondern auch mit dem Munde bekennen. Wir bitten Dich zugleich demüthiglich, flehentlich und gehorſamlich, Du wolleſt durch Deinen heiligen Geiſt ihre Herzen und Gemüther forthin weiters erleuchten, und ſtärken, damit ſie mit wahrem, rechtem, lebendigem Glauben, Gottesfurcht, rechter Beſtändigkeit, auch wahrem Verſtand aller geiſtlichen Sachen begabt, in allem Dem, ſo zu ihrer Seelen Heil dienlich, von Tag zu Tag je länger je mehr zunehmen, auch wahre Frucht des Glaubens und der Liebe zu Ehren Deines heiligen Namens bringen und verrichten, und darin beſtändig und ſieghaftig beharren bis an den Tag, an welchem allen Denen, ſo recht und wohl, auch ritterlich gekämpft, beigelegt wird die Krone der Gerechtigkeit durch Jeſum Chriſtum, Deinen Sohn, unſern Herrn, der mitſammt dem heiligen Geiſte lebt und regiert von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.“ [1]) — Die Heſſiſche KO. von 1574 endlich und die Naſſauiſche von 1576 laſſen erſt

[1]) Bei Höfling a. a. O. S. 386.

gleich nach abgelegtem Gelübde die Hand mit der angeführten Formel auflegen, und dann entweder das angeführte allen dieſen KKO. gemeinſame Fürgebet, oder das eben angeführte Dankgebet der Heſſ. KO. v. 1566 ſprechen.

Nach dem Allen kann es nun nicht überraſchen, wenn die Caſſeler KO. v. 1539 die Confirmation eine „ſacramentliche Ceremonie" nennt. Sie meint damit nicht, daß ſie ein Sacrament ſei, ſondern ſie nimmt dieſen Ausdruck in demjenigen Sinne, in welchem die römiſche Doctrin vom eigentlichen Sacrament ſogenannte Sacramentalien unterſcheidet. In dieſem Sinne ſchreibt ſie: „Von den ſacramentlichen Cerimonieen. Deren haben wir drei in der Kirchen, die wir unſerer Achtung nach mit Beſſerung gebrauchen können. Die erſte iſt das Hände auflegen, damit man die Kinder, nachdem ſie im chriſtlichen Glauben ſo weit gelehrt, auf ihr ſelbſt Bekenntniß und Ergeben an Chriſtum zu der chriſtlichen Gemeinde beſtätigt." [1]) Die beiden andern ſind dann die Copulation und die Ordination.

Und damit tritt denn die Confirmation nicht bloß für ſich ſelbſt viel bedeutender und anſpruchsvoller auf, als bei der bloß katechetiſchen Behandlung, ſondern auch in eine ganz andere Stellung zur Taufe und zum Abendmahl. Zwar verwahren ſich dieſe KKO. ſehr angelegentlich dagegen, daß ſie der Würde der Taufe mit ihrer Confirmation zu nahe treten wollten. Erich tadelt die Römiſchen hart, rügt ihre Oelſalbung und ſpricht: „Denn iſt's nicht eine närriſche Lehr, worin ſie fürgeben, es könne keiner ein Chriſt ſein, wenn er gleich die Tauf empfangen, er ſei denn auch geſalbt und gefirmt durch den Biſchof? Ja, wie wollen ſie beweiſen, daß ſolcher Oel der Firmung ein Oel des Heils ſei? — Aber wir wollen dieſe Affen mit ihrer falſchen Lehr und unnützen Salbung fahren laſſen, der heiligen Taufe ihre Würde nicht rauben." Er giebt auch zu, daß die Kinder „vorhin durch die Tauf in die Gemeinde des Leibs Chriſti eingelaſſen ſein."

[1]) Bei Richter I. 302.

Aber die Heſſ. KO. von 1566 ſagt dann doch mit dürren Worten von der Confirmirung: „Alſo würden ins Werk gebracht die Dinge, ſo bei der Kindertaufe geredet und verhandelt worden; auch die Taufe recht gebraucht, nemlich den Glauben zu mehren, ſtärken und erhalten, die Liebe zu erwecken und die Hoffnung zu befeſtigen. Es würden auch durch dieſe Ordnung und Handlung beide den Wiedertäufern und Anderen, ſo unſerer Kirchen übel nachreden, die Mäuler verſtopft.“ [1]) Und ganz dem entſprechend ſagt ſie im Formular: „ſind ſie (die Kinder) bereit, durch ſich ſelbſt Bekenntniß ihres Glaubens zu thun und ſich Chriſto, dem Herrn und ſeiner Kirchen zu ergeben, welches ſie in der heiligen Taufe nicht haben thun können von wegen ihrer Kindheit;“ [2]) welche Worte die Lauenburger KO. dahin verändert: „welches ſie in der heiligen Taufe nicht haben weiter thun können, ohn was von wegen ihrer Kindheit durch ihre Pathen beſchehen.“ Wenn aber in der Taufe nur „geredet“, dagegen in der Confirmation „ins Werk gebracht“ wird, wenn die Kinder in der Taufe abſolut „nicht“ haben thun können, ſo iſt allerdings die Würde der Taufe zurückgeſtellt, und die Confirmation Ergänzung der Taufe. Und von ſolchen Vorausſetzungen aus iſt es denn auch allein möglich, daß Erich die Zulaſſung zum Abendmahl an die Handauflegung binden kann: „So ſollt ihr auch wiſſen, daß wir hinfort keine Jugend zum hochwürdigen Sacrament zulaſſen wollen, ſie ſeien denn im Katechismo fertig und wohl unterweiſet, auch allhier vor der ganzen Gemeinde mit Auflegung der Hände confirmirt und beſtätigt.“

An die KOO. dieſer Klaſſe ſchließt ſich auch die Oeſterreichiſche KO. v. 1571 an. Dieſe KO. iſt dadurch ausgezeichnet, daß ſie das ganze von der lutheriſchem Kirche theils ererbte theils zuſammengebrachte liturgiſche Material verwendet, und dadurch vielleicht die in liturgiſcher Beziehung

[1]) Bei Höfling a. a. O. S. 422.
[2]) Ebendaſ. S. 372.

reichſte unter allen iſt, aber indem ſie dabei den Nebenzweck verfolgt, den öſterreichiſchen lutheriſchen Kirchen eine Liturgie zu bieten, welche der Liturgie der ringsum liegenden katholiſchen Gemeinden möglichſt nahe käme, geſchieht es ihr nicht ſelten, daß ſie wirklich auch in dogmatiſcher Beziehung an Römiſches anſtreift. So denn auch hinſichtlich der Confirmation. Sie folgt ziemlich genau der Heſſiſchen KO. von 1566. Zwar läßt ſie die Confirmationsformel: „Nimm hin den heiligen Geiſt u. ſ. w." weg, und läßt die Hand wie die lutheriſchen KOO. mit einem bloßen Gebet von ganz unverfänglicher Faſſung auflegen; aber vor dieſem Gebet mit der Handauflegung hat ſie das allen jenen KOO. gemeinſame Fürgebet in unveränderter Faſſung; ſie hat ferner das oben mitgetheilte Schlußdankgebet der Heſſiſchen KO. v. 1574, ebenfalls in unveränderter Faſſung; nicht minder gebraucht ſie auch die Stelle AG. 8. als Lection; und wenn ſie auch die Redeformulare der Heſſiſchen KO. v. 1566 nicht ohne einige Aenderungen des Ausdrucks aufnimmt, ſo bleiben doch diejenigen Stellen derſelben ſtehen, welche für die Confirmation eine Geiſtesmittheilung in Anſpruch nehmen. Auch widerſetzten ſich die lutheriſchen Geiſtlichen Oeſterreichs der Einführung dieſes Confirmationsrituals entſchieden, quia existimaverant, ejusmodi confirmationem impositionemque manuum introduci velle, quae superstitionis quid oleret, et tanquam organum sacramentale spectaretur, quo conferretur spiritus sanctus. Und Chyträus, der Abfaſſer der KO., wußte gegen dieſe Angriffe auch nichts weiter vorzubringen, als daß das Gebet zu der Handauflegung unverfänglich gefaßt ſei und zu einer ſolchen Annahme keinen Anlaß gebe, was allerdings richtig war, aber die anderen bedenklichen Faſſungen nicht beſeitigte. Wir haben daher dieſe KO. den Vertretern der ſacramentalen Auffaſſung beizählen müſſen.

In denjenigen vorſtehend betrachteten KOO., welche nicht wie Erich aus katholiſirenden Tendenzen heraus ſondern aus halber Hinneigung zu reformirten Principien die Confirmation zu einer ſacramentalen Handlung gemacht hatten, alſo in der

Caſſeler v. 1539, in den Heſſiſchen von 1566 und 1574, und in der Naſſauiſchen von 1576, finden wir nun aber auch zugleich die dritte und letzte Auffaſſung, oder richtiger Verwendung der Confirmation, welche uns im 16. Jahrhundert begegnet. Wir wollen dieſelbe als die kirchenregimentliche Anwendung der Confirmation bezeichnen. Wie es kommt, daß ſich dieſe Anwendung der Confirmation gerade da findet, wo die ſacramentliche Auffaſſung derſelben beſteht, wird ſich uns bald zeigen. Uebrigens wendet auch die Waldeck'ſche KO. v. 1556, welche die ſacramentliche Auffaſſung der Confirmation nicht völlig theilt, welche z. B. die Confirmationsformel „Nimm hin den heiligen Geiſt u. ſ. w." nicht hat, die Confirmation ganz ebenſo wie jene KOO. zu kirchenregimentlichen und Kirchenverfaſſungszwecken an; woraus ſich denn ſchon ergiebt, daß beide Auffaſſungen nicht nothwendig zuſammenfallen. Es hat aber mit dieſer dritten Bedeutung der Confirmation folgende Bewandniß.

Es iſt bekannt, wie der Landgraf Philipp von Heſſen im J. 1526 in der Reformatio ecclesiarum Hassiae[1]) unter Leitung des Lambert von Avignon den Verſuch machte, die Kirche und Kirchenordnung auf der Baſis der Gemeinde zu erbauen, wie aber die Einführung dieſer Kirchenverfaſſung in Folge der von Luther nicht bloß gegen die Ausführung oder gegen die Zweckmäßigkeit, ſondern gegen das Princip geäußerten Bedenken unterblieb. Aber damit iſt keineswegs dies Princip vollſtändig aus den weiteren Entwickelungen der heſſiſchen Kirchen ausgeſchieden worden; vielmehr begegnet es uns in der Reihe der ſpäteren, zur Geltung gelangten KOO. Heſſens und der von Heſſen aus beſtimmten Länder Naſſau, Waldeck, wenn auch temperirt, immer wieder, und bildet einen weſentlichen Unterſchied dieſer KOO. von denen der anderen lutheriſchen Länder: Dieſe Bemerkung drängt ſich uns ſofort auf, wenn wir nur einen Blick in die „Ordnung der chriſtlichen Kirchenzucht"[2]) werfen, welche der Landgraf Philipp von Heſſen

[1]) Bei Richter I, 56. ff.
[2]) Bei Richter I, 290. ff.

im J. 1539 auf einer Synode zu Ziegenhayn von ſeinen Superintendenten, Theologen, auch Abgeordneten des Landes und der Städte entwerfen ließ, und dann publicirte. Dies wichtige organiſche Statut ordnet an, daß, um der Verderbniß der Kirche zu begegnen, nicht allein die Pfarrämter mit tüchtigen Paſtoren beſetzt, ſondern auch „die alte Ordnung des heiligen Geiſtes, wie wir die in den apoſtoliſchen Schriften haben, wieder aufgerichtet und zu den Dienern des Wortes in jeder Kirchen etliche Presbyteri, das iſt Aelteſte verordnet werden ſollen.“ Dieſe Aelteſten ſollen wie die Diener des Worts von jeder Gemeinde gewählt werden, zu einem Theil aus den Herren des Raths oder Gerichts, zum andern Theil aus der Gemeinde. Dieſe Aelteſten ſollen dann „vor Allem“ die Aufſicht über die Lehre und den Lehrſtand führen, „ein beſonder fleißig Aufſehen auf die Prediger haben, damit dieſelbigen ihres Amtes recht auswarten in Lehre und Leben.“ Ferner ſollen ſie die rechte Lehre gegen die irrige vertheidigen. Sodann, wo immer „etwas Wichtiges wegen der Kirchen zu handeln fürfallen wird, ſo ſollen allewege die Aelteſten dabei ſein, und ihren getreuen Rath und Hülf dazu nach ihrem beſten Vermögen beweiſen.“ Auch ſoll ihnen neben den Dienern des Worts „die gemeine Seelſorge und der Hirtendienſt“ befohlen werden. Kurz, dieſen Aelteſten werden die weſentlichſten Attribute der Kirchenregierungsgewalt beigelegt. Von dem Gedanken, das Kirchenregiment von den Gemeinden im Haufen ausüben zu laſſen, war man der practiſchen Unausführbarkeit halber abgeſtanden; aber das Princip hatte man keineswegs aufgegeben, ſondern man temperirte bloß ſeine Ausführung in der Weiſe, daß man die Gemeinde ihr Urrecht nur durch die Erwählung von Aelteſten ausüben ließ, und auf dieſe Aelteſten dann als auf die erwählten Repräſentanten der Gemeinde die Kirchengewalt, die Aufſicht über Lehre und Lehrſtand, die Berathung und Beſtimmung über das zur Kirchenordnung Gehörige, und die Leitung der Gemeinden legte. Immer aber und zu allen Zeiten wird der Verſuch, die Kirche von der Gemeinde entweder unmittelbar

oder nach vorgenommenen Wahlvermittelungen regieren zu lassen, mit absoluter Nothwendigkeit zu dem weiteren Bemühen führen, die Parochie durch Ausscheidung möglichst von den todten Gliedern zu reinigen, die Gemeinde möglichst rein herzustellen, die schon für die Wahlproceduren gefährlich werdenden Elemente auszumerzen. Dieser Versuch beruht auf der dogmatischen Grundanschauung, daß die Kirche identisch mit der Gemeinde und die wahre Kirche identisch mit der Gemeinde der Heiligen sei, und daß ihr als solcher die Kirchengewalt zukomme; folglich muß denn die in der Wirklichkeit vorhandene Kirche auch dem Begriffe der Gemeinde der Gläubigen und Heiligen entsprechend gemacht werden, was ewig und immer nur durch Ausscheidung geht. Demnach überweist nun auch die besagte „Ordnung der christlichen Kirchenzucht" den Aeltesten und Dienern als einen wichtigsten Theil ihrer ganzen Amtsthätigkeit die Handhabung der Gemeindezucht[1]; und zwar fassen die sehr detaillirten bezüglichen Vorschriften sich in folgendes Resultat zusammen: Erstens sollen alle die, welche entweder sich nicht zu den Gnadenmitteln halten, oder, ob sie das thun, doch „sträflich leben und werden befunden in Stücken, die Jedermann für unrecht erkennt", nach fruchtlos gebliebener Vermahnung gänzlich aus der Gemeinschaft der Gemeinde hinaus gethan, „bännig gehalten" werden; zweitens sollen Diejenigen, welche sich bei äußerlich ehrbarem Leben wohl etlicher Maaßen zur Predigt, aber nicht zum Tisch des Herrn halten, in einer nicht vollberechtigten Unterklasse gehalten werden, „wie man etwa die Katechumenos gehalten hat, nemlich als Jünger des Christenthums, in das sie sich aber noch nicht völlig begeben haben"; diejenigen aber, welche dann nach diesen auf's Ernsteste durchzuführenden Scheidungen übrig bleiben, gelten als die „christliche Gemeinschaft", als die „vollkommene Gemeinschaft Christi", als die „Gemeinde der Heiligen", als die „Gemeinde der

[1]) Man vgl. zu diesem ganzen Abschnitte, was Bd. II. „Von der Beichte und Absolution" S. 394. ff. beigebracht ist.

Gläubigen". Und als Mittel, dieſen Ausſcheidungsproceß zu bewerkſtelligen, wird nun von der gedachten „Ordnung der chriſtlichen Kirchenzucht" und von allen vorerwähnten KOO. neben dem Beichtverhör, der Aufſicht über das Gevatterſtehen u. ſ. w. auch die Confirmation angeordnet und angewendet: das Confirmationsexamen ſoll ergeben, ob der Confirmande in die „vollkommene Gemeinſchaft Chriſti" aufgenommen werden kann; das Bekenntniß und das Gelübde ſollen den Sinn haben, daß der Confirmande ſich mit ſeinem ſubjectiven Willen in den Gehorſam der Gemeinde und der von derſelben gewillkührten Ordnungen begiebt; und die ganze Confirmation erhält die Bedeutung, daß ſie der Act der Aufnahme in die engere, vollberechtigte, zur Handhabung der Kirchengewalt, ob auch nur in der Form des Wahlrechts legitimirte Gemeinde iſt. Dieſe Verwendung der Confirmation für kirchenregimentliche und Kirchenverfaſſungszwecke ſtellt ſich nun in der Ausführung näher folgender Maaßen.

Auch bei dieſer Anwendung behält die Confirmation die drei bekannten Theile der exploratio, confessio und precatio. Aber während die katechetiſche Behandlung das Hauptgewicht auf die exploratio, die ſacramentale Auffaſſung es auf die precatio legt, legt dagegen dieſe kirchenregimentliche Anwendung daſſelbe auf die confessio, und zwar nicht ſowohl auf das Bekenntniß als auf das Gelübde. Während bei der katechetiſchen Behandlung das Gelübde nur die auf das Practiſche gewendete Seite des Bekenntniſſes iſt, tritt hier das Gelübde als der eigentliche Mittelpunkt der ganzen Handlung auf, von welchem aus ſich alle anderen Momente der Confirmation, und zwar weſentlich anders als bei den anderen Auffaſſungen beſtimmen.

Wir ſahen nemlich, daß und wie man auch bei der katechetiſchen Behandlung der Confirmation in derſelben ein „Sich ergeben in den Gehorſam der Kirche" erblickt. Dieſes Moment wird nun hier in den Vordergrund geſtellt. Daß die Kinder „öffentlich allhier vor Gott und dieſer ſeiner chriſtlichen Verſammlung Zuſagung und Gelöbniß thun ſollen,

daß ſie ſich ihrem Herrn Chriſto und ſeiner lieben Kirchen gehorſamlich unterwerfen wollen", daß „ſie ſich gegen Gott und ſeine Gemeinde verpflichten wollen", das iſt's, was die Heſſ. KO. v. 1574 und die Naſſauiſche beſonders betonen. Daher werden denn auch hier in den Confirmationsfragen die Fragen des Gelübdes beſonders ſcharf hervorgehoben, ſehr beſtimmt auf den Gehorſam gegen die Gemeinde bezogen, und ſo formulirt, daß darin möglichſt die kirchlichen Pflichten des Individuum ſpecialiſirt werden. So ſchließen die eben genannten KOO.[1]) die Reihe der Lehrfragen mit nachſtehenden zwei Fragen des Bekenntniſſes und des Gelübdes ab: „Glaubſt du und bekennſt dieſes Alles von Herzen, was du von der chriſtlichen Lehr jetzunder geſagt haſt? Ja, Herr. Willſt du denn auch dich in den Gehorſam der chriſtlichen Kirchen begeben und nach dem du glaubſt und bekennſt, hinfürder thun und leben, und was du allhie zuſagſt, treulich halten?" Da iſt das Gelübde durchaus auf den Gehorſam gegen die „Kirche" bezogen, wobei nur feſtzuhalten iſt, daß hier Kirche und Gemeinde identiſch gebraucht werden. Die Heſſiſche KO. v. 1566 aber läßt in den Confirmationsfragen nach den Lehr- und Bekenntnißfragen weiter fragen[2]): „Häſt du auch aus wahrem Vertrauen an Chriſtum einen beſtändigen Vorſatz, dein Leben und Wandel nach Gottes Wort dermaaßen anzuſtellen, wie es wohl anſtehen und gebühren will dem, ſo dem Teufel und der Welt abgeſagt, den chriſtlichen Glauben bekannt, und die heilige Taufe nach der Einſetzung Chriſti mit Frucht empfangen hat? Ja; ich hab' mir's vorgenommen, durch Gottes Gnade, und damit ich Chriſto meinem Herrn, und der Gemeinſchaft der heiligen Kirchen in Allem, ſo zur wahren chriſtlichen Religion gehört, deſto näher zugethan werden möge, begehre ich heftig, mit anderen Chriſten und Gläubigen zum Tiſch des Herrn zu gehen, und des

[1]) Bei Höfling a. a. O. S. 392.
[2]) Ebendaſ. a. a. O. S. 381. ff.

Leibes und Blutes Chriſti theilhaftig zu werden.“ Darauf folgt eine Lehrfrage das Abendmahl betreffend, welche aber auch vorzugsweiſe das Moment der communio heraushebt, und dann heißt es weiter: „Der Herr verleihe Gnade, daß du dieſer vielfältigen geiſtlichen Frucht und himmliſchen Güter reichlich theilhaftig werdeſt! Wenn ich des Nachtmahls Chriſti theilhaftig werde, alsdann will ich erkennen, daß ich der Gemeinſchaft aller heiligen Auserwählten in der Kirchen Gottes, in welcher allein Vergebung der Sünden und vollkommene Seligkeit erlangt wird, zugethan ſei, damit ich in dem Bekenntniß heiliger Lehre, im Gebet und Gebrauch der heiligen Sacramente in einer rechtſchaffenen allgemeinen chriſtlichen Kirchen, unter Einem Haupte Chriſto, auch unter Hirten und Biſchöfen, ſo der heilige Geiſt geſetzt hat, zu weiden die Gemeinde Gottes, welche er durch ſein eigen Blut erworben hat, alle Dinge gemein habe mit den heiligen Kindern Gottes. Und deßhalb, ſo lange ich lebe, mit Gottes Hülfe will ich dem Evangelium Chriſti aus Glauben gehorſam ſein, auch ein Theil am Reiche Gottes und ewigen Leben durch Chriſtum Jeſum unſern Heiland erwarten.“ Alſo, als bloß Getaufter ſteht der Confirmand dem Herrn Chriſto und ſeiner Gemeinde noch ferner; aber indem er in Folge der Confirmation und ihres Gelübdes zur Communion zugelaſſen wird, wird er denſelben näher, wird er der Gemeinſchaft aller heiligen Auserwählten in der Kirche Gottes hinzugethan, und hat dann mit denſelben alle Dinge gemein, hat dann Theil an allen Gemeinderechten. Der Coetus der Getauften iſt ein bloßer coetus vocatorum; aber in dem Coetus Derer, welche mittelſt der Confirmation und ihres Gelübdes zur Communion zugelaſſen werden, erſcheint der engere coetus electorum. Die Caſſeler KO. ſpecialiſirt denn auch in den Fragen des Gelübdes die einzelnen Pflichten des Confirmirten: er muß verſprechen, nicht allein fleißig in die Kirche und zum Abendmahl zu gehen, ſondern auch den Dienern des Wortes und den Aelteſten zu gehorchen, und namentlich, ſich der Kirchenzucht

zu unterwerfen, ſich ſelbſt von den Dienern und Aelteſten ſtrafen zu laſſen, ſeine Nebenchriſten wegen von ihnen begangener Sünden zu rügen und nöthigenfalls bei den Aelteſten anzuzeigen, und mit den von den Aelteſten und Dienern Gebannten keine Gemeinſchaft zu halten. Das letztere Verſprechen, ſich der Kirchenzucht unterwerfen zu wollen, laſſen alle dieſe KOO. dem Confirmanden mit ganz beſonderer Betonung abfordern. Er ſoll, nach der alten erwähnten „Ordnung der chriſtlichen Kirchenzucht" verſprechen, chriſtliche Zucht und Straf von allem und jedem Chriſten, fürnehmlich aber von den Seelſorgern, alle Zeit gutwillig aufzunehmen und derſelbigen gehorſame Folge zu thun[1]." Denn, ſagt die heſſiſche KO. v. 1566[2]), „wo dieſe Action (der Confirmation) in rechter Uebung gehet, wie vermeldt, kann die Kirchenzucht deſto beſſer angericht und erhalten werden. Denn wenn ſich's begäbe, daß Jemand nach ſolcher gethaner Bekenntniß und Verſprechen des Gehorſams der Kirchen ſich in etwas überſähe, mit dieſen könnten die Aelteſten ſammt dem Diener dermaaßen reden und handeln, daß ihnen zu Herzen gehen könnte und bewegen müßte, ſonderlich wenn ſie erinnert würden, was ſie nemlich vor der Kirchen bekannt und angelobt hätten, als ihnen die Hände aufgelegt worden ſeien. Aus dieſem müßte von Noth wegen folgen eine öffentliche Beſſerung des Lebens bei allen Ständen der Kirchen; denn die Gottſeligen würden Freude und Luſt bekommen, in einer ſolchen Kirchen zu leben, die Böſen aber, ſo etwas Unredliches und Ungöttliches begingen, müßten ſich ſchämen und ſchamroth werden, auch ſich deſto leichter zurecht bringen laſſen." Alſo, es ſoll eine möglichſt geſäuberte engere Gemeinde hergeſtellt werden, durch Handhabung der Ausſchließung aus der Gemeinde; und hiezu ſoll das Confirmationsgelübde dienen, an deſſen Rechtsverbindlichkeit Derjenige, der in Sünden fällt, gefaßt werden kann.

---

[1]) Bei Richter I, 291.

[2]) Bei Höfling a. a. O. S. 421.

Aber vollſtändig läßt ſich die Art, wie ſich hiernach die Bedeutung der Confirmation ſtellt, erſt erkennen, wenn wir nun weiter ſehen, wie ſich dieſe KOO. über das Reſultat äußern, welches die Ablegung dieſes Gelübdes, dieſes ſich in den Gehorſam der Kirche Begeben nach ihnen hat. Wer confirmirt wird, und in ſolcher Confirmation nach obbeſchriebener Weiſe ſein Gelübde leiſtet, der wird damit nach der Waldeckſchen KO.[1]) „für ein Gliedmaaß der chriſtlichen Kirchen angenommen", „in die chriſtliche Gemeine angenommen", „zur chriſtlichen Gemeinſchaft angenommen und zugelaſſen." Nach der Caſſeler KO.[2]) „begiebt er ſich damit in die Gemeinſchaft der Kirche Chriſti". Nach der Heſſiſchen KO. v. 1574 und der Naſſauiſchen[3]) wird er damit „in die Gemeinſchaft der Gläubigen aufgenommen", „in die Gemeinſchaft der Heiligen aufgenommen". In dieſen Ausdrücken tritt der unterliegende dogmatiſche Gedanke ganz klar heraus: die chriſtliche Kirche oder Gemeinde iſt die Gemeinſchaft der Gläubigen und Heiligen; dieſer Gemeinſchaft gehört man aber durch die Taufe noch nicht an; die Gemeinſchaft der Getauften bildet einen weiteren Kreis, aus welchem die Gemeinſchaft der Gläubigen erſt ausgeſondert werden muß; und dieſem Zwecke der Ausſonderung dient denn auch die Confirmation. Daher hat die Confirmation die Bedeutung, daß man durch ſie in die eigentliche Gemeinde, in die chriſtliche Kirche aufgenommen wird. In Folge deſſen können denn auch die letztgedachten KOO. die Theilnahme am Abendmahl an die Confirmation mit folgenden Worten binden: „ſollen auch den Jungen, ehe denn ſie alſo ihres Glaubens Rechenſchaft gegeben, und mit Auflegung der Hände in die Gemeinſchaft der Heiligen aufgenommen ſind, das Sacrament des Leibs und Bluts unſeres Herrn Jeſu Chriſti nicht mittheilen." Daher heißt denn die Con-

[1]) Bei Richter II, 174.
[2]) Bei Höfling a. a. O. S. 365.
[3]) Ebendaſ. S. 422.

firmation auch „zur Kirche bestätigen [1])“. Es bedarf keines Nachweises, daß diese Sonderung einer Gemeinschaft der Heiligen aus dem coetus baptizatorum et vocatorum heraus, und damit auch die Verwendung der Confirmation für diesen Zweck den Principien der lutherischen Kirche, ihrer Lehre von der Kirche und ihrer Behandlung der Gemeinden geradezu widerspricht. Nicht minder ist klar, daß hier der Taufe im höchsten Grade Unrecht geschieht, wenn nicht sie als das sacramentliche Thun des Herrn, sondern eine kirchliche Handlung menschlicher Auswählung „in die Kirche aufnehmen“ soll. Auch wird hier der Begriff der Bestätigung ganz anders gestellt, als wir es oben bei der katechetischen Behandlung fanden.

Die Bestimmung der Confirmation als des Acts der Aufnahme in die Gemeinde giebt natürlich auch dieser Gemeinde eine ganz andere Stellung zur Sache. Bei der katechetischen Behandlung der Confirmation erscheint die Gemeinde als die Zeugin, als die Fürbitterin. Hier dagegen, wo es sich um die Aufnahme in ihre Gemeinschaft handelt, erscheint sie als die aufnehmende, also wesentlich als die confirmirende. Sie ist repräsentirt durch die Aeltesten; und diese Aeltesten haben bei der Confirmation neben dem Geistlichen am Altare ihren Platz zu nehmen; wo denn der Geistliche, der „Diener“, thut was zu thun ist, aber die Aeltesten eigentlich als Diejenigen dastehen, welche das Bekenntniß, Gelübde u. s. w. der Kinder entgegen nehmen. Wir brauchen nur anzusehen, wie sich hier das Examen u. s. w. näher gestalten.

Das Examen gewinnt hier natürlich die Bedeutung, daß es der Gemeinde Rechenschaft darüber ablegen soll, ob die Confirmanden würdig sind, in die „volle Gemeinschaft“ aufgenommen zu werden. Daher sollen nach der Casseler und nach der Hess. KO. v. 1566 die Confirmanden schon in der Woche vor der Confirmation vor den Aeltesten von dem

[1]) So die Casselsche KO. bei Richter I, 302.

Diener privatim und einzeln geprüft werden, und darnach ihr Bekenntniß und Ergeben thun; und bei der Confirmationshandlung ſelbſt ſoll dann „Einer aus den Aelteſten mit lauter Stimme vor Allen bezeugen, wie daß er und ſeine Mitgeſellen mit vielen Anderen vor dieſer Zeit ein Jedes gehört habe in der Verſammlung, ſo den Katechismus zu lernen und zu üben angeſtellt, und vernommen, wie alle Artikel des Katechimus deutlich erzählt worden, alſo daß Nichts im Katechismus begriffen ſei, das ſie nicht ziemlich wohl gefaßt hätten [1]).“ Daher haben auch die Pathen bei der Confirmation der Gemeinde Rechenſchaft abzulegen. Der Gemeinde ſind ſie durch das in der Taufe gegebene Verſprechen, für die chriſtliche Erziehung der Kinder ſorgen zu wollen, verpflichtet, und der Gemeinde legen ſie nun dadurch Rechenſchaft ab, daß die Confirmation die geſchehene Erfüllung dieſes Verſprechens der Gemeinde nachweiſt; ſo werden ſie denn auch durch die Confirmation dechargirt; denn „wenn die Gevattern die Kinder der Kirche darſtellen, ihre Bekenntniß des Glaubens zu thun und den Gehorſam der Kirche zu verſprechen, bezeugen ſie mit Wahrheit vor der ganzen Kirchen, daß ſie fleißig verſehen und ausgerichtet haben, was ſie in der Taufe vor die Kinder verſprochen und ihnen auferlegt worden iſt, und machen ſich gleich der Bürgſchaft ledig, nicht daß ſie hinfürders den Kindern, ſo ihren Glauben bekannt und den Gehorſam der Kirchen durch ſich ſelbſt verſprochen, im Herrn gut zu thun aufhören ſollen, ſondern daß ſie der Kirchen, welcher ſie von beſchehener Verheißung wegen verſtrickt, itzt zum Theil genug gethan haben.“ Und dies bringt denn dieſelbe KO. auch in liturgiſche Form: Ehe das Examen anhebt, ſoll Einer aus den Gevattern der Confirmanden den vor dem Altar ſtehenden Diener und Aelteſten alſo anreden: „Ihr Geliebten in dem Herrn, dieſe Kindlein, die ihr hier zugegen ſtehen ſehet, haben wir aus der Taufe in ihrer Kindheit gehoben

[1]) Bei Höfling a. a. O. S. 365. 376.

und dazumal angelobt, ſie zu chriſtlicher Lehre und Wandel anzuhalten, zu unterrichten und zu führen, wie ihr uns denn zu der Zeit befohlen, wir ſollten neben und mit ihren Aeltern gemeine Vorſorge tragen, daß ſie mit ſonderlichem Fleiße in der chriſtlichen Kinderlehr ſo lange unterrichtet würden, bis ſie für ſich ſelbſt antworten und ihres Glaubens Bekenntniß und Rechenſchaft geben möchten. Solches Befehls ſind wir eingedenk geweſen und haben verſchafft nach unſerem Vermögen, daß ſie in der wahren chriſtlichen Religion und Glauben recht unterwieſen worden; demnach ſie heut für die ganze Kirche bracht, bittend, daß ihr ſie fragen wollt und einen Jeden für ſich ſelbſt von allen Punkten und Artikeln zu antworten anhören; auch mit eurem Gebet gutwillig verhelfen und ſie hernach zu allen Zeiten euch auf's Beſte befohlen ſein laſſen." Und nachdem dann der Diener den Gevattern für ihre Treue gedankt, beginnt das Examen [1]). Natürlich wird dies denn auch dahin gewendet, daß der Geiſtliche durch das Examen der Gemeinde Rechenſchaft von dem von ihm ertheilten katechetiſchen Unterricht ablegt. Die heſſ. KO. v. 1566 ſagt: „Macht auch dieſe Handlung und giebt Urſach, daß mit größerem Fleiß in der Kirche die Kinderlehr chriſtlicher Religion getrieben werde. Denn es erwecket faſt ſehr den Fleiß der Lehrer und Prediger, weil ſie wiſſen, es werde in kurzer Zeit geſchehen, daß die Geſchicklichkeit eines jeden Zuhörers inſonderheit vor der Kirchen verhört werde [2])." Und um denn dieſe Stellung der Gemeinde zu der ganzen Handlung noch ſchärfer hervor zu heben, läßt dieſelbe KO. auch die ganze Gemeinde ihre Zuſtimmung zu Dem, was Aelteſte und Diener an ihrer Statt gethan haben, ordentlich in liturgiſcher Form erklären, indem ſie ordnet: „Demnach" (nach geſchehener Handauflegung, zum Schluſſe der ganzen Handlung) „wird ſobald von der Kirchen, die hiemit ihre

[1]) Bei Höfling a. a. O. S. 420. 374.
[2]) Ebendaſ. S. 421.

Bewilligung offenbart, geſungen der 23ſte Pſalm: Der Herr iſt mein Hirt [1])."

Schließlich bekommt aber auch die Fürbitte und Handauflegung, das Thun der Kirche an dem Confirmanden hier eine erweiterte Bedeutung. Nach den bisher betrachteten Auffaſſungen kommt derſelben nur die Bedeutung der Fürbitte, oder in Folge der Fürbitte die der Geiſtesmittheilung zu. Das genügt natürlich hier nicht, denn nach dieſer Auffaſſung beſteht das, was die Kirche in der Confirmation an dem Confirmanden thut, ſchließlich darin, daß ſie ihn in die „volle Gemeinſchaft" aufnimmt. Da nun in den bisher uns bekannt gewordenen Gebeten und Formeln der precatio dieſes Moment nicht hervortritt, ſo fügt die Waldeckſche KO. [2]) auch eine förmliche Aufnahmeformel hinzu; ſie läßt nach geſchehener Handauflegung den Geiſtlichen ſprechen: „Und nachdem ihr ſelbſt durch euer eigen mündlich Bekenntniß begehret, der heiligen Chriſtenheit zugerechnet zu werden, ſo nehme ich euch an im Namen unſeres Herrn Jeſu Chriſti und anſtatt der heiligen chriſtlichen Kirchen zur Gemeinſchaft des Blutes Jeſu Chriſti ſeines lieben Sohnes und zur Gemeinſchaft des heiligen Geiſtes, daß ihr in der heiligen Chriſtenheit und unter der Gemeinſchaft der Heiligen vermittelſt dem wahren chriſtlichen Glauben allhie auf Erden mit den Kindern Gottes Theil und Gemeinſchaft haben möget am heiligen Evangelio, an der Abſolution, an den heiligen Sacramenten, am Gebet und an Allem ſo durch Gottes Wort den Gläubigen zugelaſſen wird, und hernachmals am unvergänglichen Erbe und unausſprechlicher Freude des ewigen Lebens. Amen." Und es iſt denn hievon nur die andere Seite, wenn hinwiederum die Heſſ. KO. v. 1566 die Gemeinde an die in ihre Mitte aufgenommenen Kinder weiſen, und zu dem Ende den Geiſtlichen nach geſchehener Handauflegung zu der Gemeinde ſprechen läßt: „wird auch euer Amt ſein, daß ihr ſie erkennet in Chriſto für geliebte

[1]) Ebendaſ. S. 386.
[2]) Bei Richter II, 175.

Kinder Gottes, eure nächſtverwandte Brüder und eure und des Herrn Chriſti Miterben. Derhalben ſollet ihr ſie euch auf's Höchſte befohlen laſſen ſein, und allen chriſtlichen Dienſt und Lieb an Seelen und Leib ganz willig erzeigen und beweiſen, in Chriſto dem Herrn."[1])

Nach dem Allen erkennt ſich nun auch leicht, wie nahe es liegen mußte, dieſe kirchenregimentliche Verwendung der Confirmation mit jener Auffaſſung derſelben als einer ſacramentalen, den heiligen Geiſt verleihenden Handlung zu verbinden. Ging man darauf aus, eine engere Gemeinſchaft innerhalb der Gemeinde zu bilden, in welcher ſich die eigentliche, des heiligen Geiſtes theilhaftige Gemeinde der Heiligen darſtellte, ſo mußte als Act der Aufnahme in dieſe Gemeinde eine Handlung, die den heiligen Geiſt mittheilte, natürlich ſehr paſſend erſcheinen. Auch konnte man ſich dabei auf das kirchliche Alterthum, wenn auch erſt auf das Alterthum der apoſtoliſchen Conſtitutionen berufen. Die apoſtoliſchen Conſtitutionen wenden die Handauflegung ſehr häufig an, und immer als Mittheilung des heiligen Geiſtes und ſeiner Gnade für einen ordo, als exhibitive Ordination. Die apoſtoliſchen Conſtitutionen begreifen bekanntlich nicht bloß die verſchiedenen Klaſſen der Kirchendiener, ſondern auch die verſchiedenen Stände und Berufe, darin die Glieder der chriſtlichen Gemeinde leben, als ordines. Und ſo laſſen ſie denn auch alle durch Handauflegung ordiniren. So iſt ihnen die Handauflegung bei der Abſolution nichts Anderes als die Mittheilung des heiligen Geiſtes Zwecks Zurückverſetzung in den vorigen, durch den Fall verlorenen Stand. So iſt ihnen die Handauflegung bei der Taufe, die Firmelung in ihrer damaligen Geſtalt, nichts Anderes als die Ordination für den einfachen Chriſtenſtand.[2]) Hiermit ließ ſich denn allerdings die Confirmation, wenn ſie als Gnade mittheilende Handlung und zugleich als Act der Aufnahme in die volle Gemeinſchaft

[1]) Bei Höfling a. a. O. S. 385.

[2]) Const. App. ed. Ueltzen. II, 32. 2. II, 41. 2. III, 10. 11. 15. 16.

gedacht wird, zuſammenſtellen: ſie war dann Ordination, und zwar exhibitive Ordination zu dem Stande eines vollberechtigten Gemeindegliedes. Und daß dies auch bewußter Weiſe ſchon damals von jenen KOO. ſo zuſammengeſchaut iſt, beweiſen uns folgende Worte der Heſſ. KO. v. 1574 und der Naſſauiſchen: „Daher iſt's auch bei den alten Kirchen in Brauch gekommen, daß man den Getauften, beide Alten und Jungen, nachdem ſie ihres chriſtlichen Glaubens Bekenntniß vor der Gemeinde ſelbſt thun konnten und darauf in die Gemeinſchaft der Gläubigen aufgenommen und zur Communion des Leibs und Bluts unſeres Herrn Jeſu Chriſti zugelaſſen werden ſollten, die Hände aufgelegt hat; wie Hieronymus adv. Lucif. ſagt: Weißt du nicht, daß dieſes der Kirchen Brauch iſt, den Getauften hernach die Hände aufzulegen, damit alſo der heilige Geiſt über ſie angerufen werde? Dieweil nun dieſes eine alte, gute und fruchtbare Ceremonie iſt; — ſollen demnach alle Paſtoren — den Jungen, ehe denn ſie ihres Glaubens Rechenſchaft gegeben, und mit Auflegung der Hände in die Gemeinſchaft der Heiligen aufgenommen ſind, das Sacrament des Leibs und Bluts unſeres Herrn Jeſu Chriſti nicht mittheilen.“[1])

Das ſind die drei Auffaſſungen und Verwendungen der Confirmation, welche uns im 16. Jahrhundert in den deutſchen Kirchen Augsburgiſcher Confeſſion begegnen. Ehe wir aber das ſechszehnte Jahrhundert verlaſſen, fügen wir noch das Geſchichtliche über einige auf die Confirmation bezügliche Einrichtungen an, hinſichtlich welcher die verſchiedene Auffaſſung der Confirmation keinen weſentlichen Unterſchied macht.

In der römiſchen Kirche durfte nur der Biſchof firmeln. Dies fiel natürlich bei der lutheriſchen Confirmation weg. Wenn die Interimsentwürfe die Kinder „von ihren Biſchöfen, oder wem es dieſelben befehlen“, confirmirt haben wollen,[2]) ſo hängt das mit den Tendenzen des Interim natürlich

[1]) Bei Höfling a. a. O. S. 422.
[2]) Vgl. Bachmann a. a. O. S. 38. ff.

zuſammen. Und wenn die KO. der Mark Brandenburg v. 1540 die Confirmation den Biſchöfen oder „auf ihren Befehl“ den Paſtoren zuweiſt, ſo hat das ſeinen Grund darin, daß man dort zunächſt noch evangeliſche Biſchöfe behielt. Gleichwohl finden wir nicht ſelten, daß die Confirmation nicht dem Ortsgeiſtlichen, ſondern einem höher Stehenden, dem Superintendenten, dem Viſitator vindicirt wird. Die Kölner Reformation von 1543 überträgt die Confirmation dem Viſitator; die KO. der Herzogin Eliſabeth und Erich v. 1542 dem Viſitator, oder wenn dieſer zu ſelten kommt, dem Ortspaſtor, doch ſoll derſelbe dann andere benachbarte Paſtoren zuziehen, „damit ſolche chriſtliche Cerimonie ein deſto ſtattlicher Anſehen bekommt;“ die Calenberger und die Hoyaſche KO. dem Superintendenten; die Lauenburger dem Superintendenten oder dem Paſtor; die Pommerſche KO. dem Superintendenten oder dem von demſelben beauftragten vornehmſten Paſtor der nächſten Stadt. Wenn man dies daraus hat erklären wollen, daß man ſich von der alten Praxis und von dem Gedanken, als ob zur Confirmation ein höherer Grad der Weihe erforderlich ſei, nicht ſogleich habe los machen können, ſo iſt das entſchieden unrichtig. Es hat vielmehr einfach darin ſeinen Grund, daß es bei der Confirmation auf eine Aufſicht darüber ankam, ob und wie der Katechismusunterricht gehandhabt ſei, ob auch Ununterrichtete zum Tiſch des Herrn zugelaſſen würden; und dieſe Aufſicht ſollten die Superintendenten und Viſitatoren üben. Daß der Paſtor nicht confirmiren *könne*, konnte namentlich auf dem Standpunkte der katechetiſchen Behandlung der Confirmation um ſo weniger angenommen werden, als hier von einer Ertheilung in der Confirmation gar nicht die Rede war. So weiſt denn auch Sarcerius[1]) die Confirmation „fürnemlich den Biſchöfen oder Superintendenten“, „den Superintendenten und Viſitatoren“ zu, will aber dabei feſtgehalten wiſſen, daß „ein jeder Paſtor die rechte und wahre Firmung verrichten *kann*.“ Hierin weichen denn auch diejenigen KOO. nicht

[1]) Ebendaſ. S. 50. 51. 54.

ab, welche die Confirmation als ſacramentliche Handlung auf-faſſen. Wie und warum dagegen diejenigen KOO., welche die Confirmation zu Zwecken der Kirchenverfaſſung verwenden, bei derſelben auch die Aelteſten neben dem Geiſtlichen fungiren laſſen, haben wir oben geſehen. Alle anderen KOO. laſſen nach dem Vorgange der Reformatio Vitebergensis von 1545 einfach den Paſtor confirmiren; was ſpäter, als die Viſitations-reiſen der Superintendenten aufhörten oder ſeltener wurden, das Allgemeine geworden iſt.

Wie die Heſſiſche KO. v. 1566 die Pathen bei der Con-firmation der von ihnen aus der Taufe gehobenen Kinder vor der Gemeinde Rechenſchaft ihres Pathenamtes ablegen läßt, haben wir oben geſehen. Das nimmt nur die Oeſterreichiſche KO. v. 1571, und zwar mit der Modification auf, daß ſie die von Einem Pathen im Namen Aller geſprochenen Worte der Rechenſchaftsablegung nicht an den Diener und die Aelteſten, ſondern an den Pfarrherrn allein richten läßt. Wohl aber verlangen alle KOO. jener Zeit, daß die Pathen bei der Con-firmation gegenwärtig, Zeugen derſelben und Fürbitter ſein ſollen. Nicht ſelten wird daher den Pathen auch die Stellung gegeben, daß ſie neben den Eltern die Kinder vor der Kirchen zum Verhör darſtellen ſollen. Auch benutzen die Formulare der Confirmation dieſe, um die Pathen wegen ihrer Erziehungs-pflichten zu belehren und zu vermahnen. Etliche KOO. laſſen auch die Gevattern mit den Kindern vor den Altar treten, und neben denſelben ſtehen; die Oeſterreichiſche läßt ſie ſogar die Kinder zu der Handauflegung „zuführen". Es bedarf keiner Ausführung, wie das Pathenamt auf dies Alles ſelber leitet.

Man ließ ſich damals lediglich von dem Zweck und der Bedeutung der Confirmation, und nicht wie jetzt von neben-liegenden Momenten leiten; auch hatte man damals wohl Ordnungen, führte ſie aber nicht ſo polizeilich und mit ſo abſtracter Gleichmäßigkeit durch. Daher ſucht man Ver-ordnungen über das confirmationsfähige Alter in den KOO. jener Zeit vergebens. Die Confirmation beſtand nach der einen Seite darin, und nach der anderen Seite ſetzte ſie das

voraus: daß das Kind ſelbſt zu bekennen und zu geloben weiß, was in der Taufe ſeine Pathen an ſeiner Statt bekannt und gelobt haben. Das wird nun, vorausgeſetzt daß Erziehung und Unterricht das Ihrige thun, bei den Kindern gegen die Hälfte des zweiten Jahrzehends ihres Lebens eintreten, aber innerhalb dieſer Grenze kann es doch immerhin ſehr aus einander gehen, kann ein Kind früher als das andere dem eigenen Bekennen entgegenreifen. Unſere Väter aber würden es für ein unverantwortliches Ding gehalten haben, ein Kind über die Zeit ſeiner Bekenntnißvermöglichkeit hinaus vom Tiſch des Herrn fern zu halten. Daher findet man nicht, daß die KOO. ein beſtimmtes Lebensjahr fixiren, ſondern ſie bleiben bei der materiellen Forderung ſtehen, daß das Kind confirmirt werden ſoll, wenn es ſelbſt zu bekennen vermag. Die meiſten KOO. bleiben dabei ſtehen, daß ſie mit der Reformatio Vitebergensis die exacta pueritia jam firmior aetas seu adolescentia zulaſſen, oder mit der Churbrandenburger KO. ſagen: „wenn die Getauften zu ihren Jahren kommen, daß ſie wiſſen, was ſie glauben und beten, auch nach Inhalt des Katechismi wiſſen, wie ſie chriſtlich leben und einen ehrlichen Wandel führen ſollen, ſo ſollen ſie u. ſ. w.“ Und wenn ſie ſich auf Namhaftmachung des Lebensalters einlaſſen, ſo beſtimmen ſie es nur ungefähr, wie Melanthon[1]) „zwiſchen 12 und 15 Jahren“, die Hohenlohiſche KO. v. 1577 „um das 12. Jahr“, die Oeſterreichiſche „zwiſchen 10 und 15 Jahren“. Im Allgemeinen ſcheint damals ein jüngeres Lebensalter als jetzt für genügend gehalten zu ſein.

Seitdem die kirchlichen Katechiſationen außer Uebung gekommen oder wenigſtens unlebendig und unfruchtbar geworden ſind, iſt das aufgekommen, was wir jetzt Confirmandenunterricht nennen. Damals, als unſere Kirche das Inſtitut der Katecheſe ſo reich ausgebildet hatte und ſo treulich übte, gab es dieſen Confirmandenunterricht gar nicht. Die Kinder hatten, wie im Hauſe und in der Schule den Katechismus zu

[1]) Bei Bachmann a. a. O. S. 39.

lernen, ſo die öffentlichen Katechiſationen in der Kirche zu beſuchen; und welche dann der Paſtor ſo weit vorgeſchritten befand, daß ſie ſelbſt bekennen konnten, die wurden auf Begehren ihrer Eltern und Vormünder confirmirt. Höchſtens das verordnen manche KOO., daß die Paſtoren die zur Confirmation ſtehenden Kinder eine oder zwei Wochen vor der Confirmation täglich beſonders nehmen und „bereiten" ſollen, weßwegen denn dieſe Wochen die „Bereitwochen" heißen. Selbſtverſtändlich beſtand dieſe Bereitung auch nur in Katechiſation. Nur die Hohenlohiſche KO. v. 1577 hat etwas unſerem Confirmandenunterricht Aehnliches, wenn ſie verordnet, daß „alle Jahre von Invocavit bis Palmarum alle Tage von 12—1 Uhr Unterricht der Kinder ſtattfinden ſoll, die um das 12. Jahr ſind, und von denen die tüchtigen am erſten Oſterfeiertage mit einander das h. Abendmahl empfangen ſollen;" [1]) und doch handelt es ſich auch da um nicht allein für die Confirmanden beſtimmte Katechiſationen.

In der Beſtimmung der Confirmationszeit weichen die KOO. ſehr ab. Viele KOO. ſtellen es in die Wahl des Pfarrers, an welchem Sonntage er die Confirmation vornehmen will, und begnügen ſich mit der Beſtimmung, daß ſie 1 oder 2 Mal im Jahre geſchehen ſoll. Dies iſt namentlich da von der Nothwendigkeit gefordert, wo der Superintendent oder Viſitator confirmiren ſoll. Genauere Beſtimmungen haben folgende KOO.: Nach der Pommerſchen KO. ſoll in den Städten während der Faſten und zu Michaelis an einem Wochentage, auf den Dörfern einmal im Jahr auf einen beliebigen Sonntag; nach der Oeſterreichiſchen KO. ſoll an irgend einem Sonntage oder auch nach einer Wochenpredigt oder am dritten Feſttage von Oſtern und Pfingſten; nach der Lauenburger ſoll am Sonntage vor Michaelis und Quaſimodogeniti; nach der Hohenlohiſchen KO. v. 1578 ſoll am 1. Oſtertage; nach der Waldeckſchen KO. ſoll am Pfingſtmontage; nach der Churbrandenburgiſchen KO. ſoll zu Oſtern

[1]) Bei Höfling a. a. O. S. 354.

und Pfingſten oder auf andere Zeit; nach der Caſſelſchen KO., Erich und der KO. Ottheinrichs v. 1543 ſoll zu Oſtern, Pfingſten und Weihnacht confirmirt werden. Wenn hier die Faſten und Michaelis beſonders bedacht werden, ſo hängt das damit zuſammen, daß dies die Zeiten der öffentlichen Katechiſationen waren; und wenn die hohen Feſte und Quaſimodogeniti gewählt werden, ſo iſt das Reminiscenz an die alten Taufzeiten. Ueberdem wird man bemerken, daß diejenigen KOO., welche der Confirmation die Bedeutung einer ſacramentalen Handlung zu geben geneigt ſind, gern die hohen Feſte wählen.

Nur wenige KOO. legen, wie wir ſahen, die Confirmation auf einen Wochentag; die anderen aber, die ſie auf einen Sonn- oder Feſttag legen, weiſen ihr denn auch meiſtens ihre Stelle im Gemeindegottesdienſte nach der Predigt, ſo daß denn die Confirmirten ſofort am Abendmahl mit Theil nehmen. Nur Erich läßt ſie nach beendetem Sonntagsnachmittagsgottesdienſt geſchehen.

Der Ort der Confirmation iſt ohne Ausnahme die Kirche, weil ja die Kinder „vor der Kirchen dargeſtellt“ werden ſollen, näher am Altar, ſo daß der Paſtor in demſelben und die Confirmanden um denſelben „auf dem Chor“, die Knaben rechts, die Mädchen links ſtehen. Nicht allein die Rückſicht, „daß Jedermann in der Kirchen ſie ſehen und hören könne,“ ſondern auch die „Einſegnung“ und die nach der Confirmation folgende Communion weiſen ſie dahin. Ausnahmen bilden nur die Caſſeler KO., welche den Pfarrer auf der Kanzel und die Kinder um dieſelbe ſtehen läßt, ſo daß er zur Handauflegung herabſteigen muß; und Erich, welcher, wenn die Lage des Altars nicht der ganzen Gemeinde das Sehen und Hören ermöglicht, einen eigenen Ort dafür in der Kirche hergeſtellt haben will.

Mit dem Ende des 16. Jahrhunderts kam, wie wir bereits oben bemerkt haben, die Confirmation zum Theil ſelbſt in den wenigen Landeskirchen, welche ſie im 16. Jahrhundert eingeführt hatten, wieder aus der Uebung, geſchweige denn

daß ſie damals eine weitere Verbreitung gefunden hätte, bis ſie nach der Mitte des 17. Jahrhunderts von der asketiſchen Richtung nebſt der ſehr in Verfall gerathenen Katecheſe wieder aufgenommen, und dann, von der ſpenerſchen Bewegung getragen, allmählig in allen Landeskirchen durchgeführt ward. Bei dieſer Wiedereinführung der Confirmation wiederholen ſich anfangs die drei eben betrachteten Typen der Confirmation, indem diejenigen Landeskirchen, welche früher die Confirmation gehabt hatten, dieſelbe durch Erneuerung ihrer alten KOO. wiederherſtellten. So ging z. B. die Heſſiſche Kirche, indem ſie in der erneuerten KO. v. 1662 das Confirmationsritual der KO. v. 1574 wieder aufnahm, auf die von der letzteren vertretene Auffaſſung der Confirmation als einer ſacramentlichen Handlung zurück. Indeſſen war dies Wiederaufnehmen der der Confirmation im 16. Jahrhundert beigemeſſenen Bedeutungen in der That doch nur ein äußerliches. Vielmehr mußten einer Seits die der Kirchenlehre des 16. Jahrhunderts nicht ganz congruente ſpenerſche Dogmatik, anderer Seits der Umſtand, daß die Confirmation in den meiſten Landeskirchen als ein völlig Neues eingeführt ward, und bei dieſer Einführung ſich die Normen ihrer Einrichtung viel weniger in den Doctrinen und Muſtern des 16. Jahrhunderts ſuchte, nothwendig die Folge haben, daß die Confirmation im 17. Jahrhundert in einer neuen Bedeutung und Form wiederauferſtand. Dieſe neue Bedeutung und Form der Confirmation aber hat dann mehrere Phaſen erlebt, weil die ſpenerſche Bewegung und Lehre ſelbſt, ſo mächtigen Einfluß ſie auch übte, ſehr bald in andere Phaſen überging. So treten uns denn ſeit der Mitte des 17. Jahrhunderts noch einige weitere Bedeutungen und Formen der Confirmation entgegen, die wir noch betrachten müſſen.

Wir können die erſte derſelben, und alſo nach der Folge unſerer Betrachtung die vierte, die *ſpenerſche*, nennen, weil ſie, obgleich ihre Urſprünge auf die asketiſche Richtung zurückgehen, doch durch Spener und ſeine Schule ihre volle Beſtimmtheit erreichte.

Nach demjenigen, was wir an anderem Orte über das Verhältniß Großgebauer's zu Spener bemerkt haben,[1]) kann es nicht auffallen, wenn wir auch hinsichtlich der Confirmation in Großgebauer's Reformplänen Dasjenige vorgebildet finden, was nachher die Spenersche Bewegung verwirklicht hat. Wir geben, was er darüber sagt,[2]) vollständig: „Die andere Ursach des ungöttlichen Lebens unter uns ist, daß die beiden Sacramente unter uns nicht recht verstanden noch fleißig geübt und getrieben werden." — „Ich geschweige, daß bei Verrichtung der heiligen Taufe meistentheils weder bei des Kindes Eltern noch bei den Pathen noch bei den Kirchendienern selbst weder Ernst noch Andacht gespürt wird, und der ganze Handel endlich auf ein wohl zugeschicktes Taufmahl hinausläuft. Damit hat der Actus ein Ende. Das gottesfürchtige Gebet, frommer Christen Fürbitte, heilige Sorgfalt bleiben wo sie wollen. Das arme Kind, wenn es erwachsen ist, so höret's zwar einmal von seinen Eltern oder Taufpathen, daß es getauft sei, weiß aber Nichts um dieses hohen Sacramentes Würdigkeit; aus den fürüberstreichenden Predigten kann es diese wichtigen Sachen nicht auffangen und ergreifen, wie gern es auch wollte; durch andere hiezu dienliche Unterweisungen wird ihm nicht beigesprungen; damit bleibet der elende Mensch in seiner Blindheit, er erkennet nicht die Gabe Gottes und die Rechtfertigung in dem Blute Jesu Christi, er verstehet Nichts von der Kindschaft Gottes, er weiß gar Nichts von dem täglichen Absterben der Sünde und einem neuen Leben. In Summa: die Sau wälzt sich nach der Schwemme wieder im Koth und meinet doch unterdessen, die Seligkeit könne nicht fehlen, denn die Taufe sei da; daher haben wir eine Welt voll gottlose betrogene Christen. Hingegen würden Viele errettet und ihres Taufbundes kräftig erinnert werden, wenn das sonst abergläubische Sacrament der Firmung, unter den Papisten im Mißbrauch, bei uns in einen guten Gebrauch gebracht würde. Ich will

[1]) Siehe Bd. II. „Von der Beichte und Absolution" S. 429. ff.
[2]) Wächterstimme, Kap. 5.

des Chemnitii Meinung hierüber vom Wort auffetzen:“ (folgt die Stelle Chemnitzens, welche wir S. 163. mitgetheilt haben). „Nun — bedenket ſelbſt, ob nicht durch einen ſolchen öffentlichen Kirchengebrauch, wenn er jährlich ein oder zwei Mal mit feinen, andächtigen Ceremonien in den Gemeinden, beides auf Dörfern und in den Städten gehalten würde, großer Nutzen geſchaffen würde. Die getauften Kinder, nächſt göttlicher Gnade, würden dadurch gleichſam auf's Neue zum Taufbade geführt, ihres Taufbundes mit ſonderlichem Aufmerken erinnert, und daß ein großer Ernſt dabei ſei, im Herzen überredet. Ja, die Alten ſelbſt würden bei ſolcher heiligen Handlung in ſich ſchlagen, und deſto würdiger in ihrem Taufbunde wandeln. Denn wie heftig ſolche heilige Cerimonieen zu Herzen gehen, wiſſen die Verſtändigen wohl. Ach, was wollen wir hoffen, wenn der Taufbund nicht mehr gelten will! Wahrlich, daß wir allein auf der Kanzel denen ein und ander Mal predigen, und weiter Nichts dazu thun, iſt meiſtentheils verlorene Arbeit. Den Handwerkern in den Zünften wird alle Jahre ihre Rolle in einer abſonderlichen Verſammlung vorgeleſen, — aber der heilige Taufbund muß allein ſo geringſchätzig ſein. Wenn ein Kind ſollte ungetauft ſterben und verwahrloſt werden, das wäre ein ſchrecklich und im Gewiſſen unverantwortlich Ding; aber daß tauſend und aber tauſend getaufte Kinder ohne die Erkenntniß der heiligen Taufe und ohne tägliche Buße aufwachſen, und das Talent der Taufe gleichſam in einem Schweißtuch verbergen und ſie weglegen, darüber wird wenig Werks gemacht. Wo ſind die Taufpathen, die nur Nachfrage halten, ob die Eltern auch ihre Kinder vermöge des heiligen Taufbundes lehren halten Alles, was ihnen Chriſtus befohlen hat (Matth. 28, 20.)? Wir ſind mit dem Bedinge getauft in der Kindheit, daß wir durch das Wort Gottes und den heiligen Geiſt zu Gott hernach ſollen bekehrt werden. Viele geruhen darin, wie ſie denn leider oft ſo gelehrt und geführt werden, daß ſie in der Taufe (eigentlich zu reden) bekehrt worden, daß ſie nun von der Taufe an bekehrte Chriſten ſeien. Daher fallen denn oft

ſolche Reden auf den Kanzeln, wenn die Epiſteln zu erklären, z. B. 1. Petr. 2, 25. Das iſt, wird geſagt, vormals da wir noch in den Lenden Adams oder unſerer Großeltern waren, oder da wir noch ungetauft waren, da waren wir noch wie die irrenden Schafe; aber nun, da wir getauft ſind worden, da ſind wir bekehret worden zu Gott, da doch dieſelben, mit denen Petrus redet, waren zuerſt durch das Wort Gottes gläubig und bekehrt worden, und hernach hatten ſie die Taufe, das Siegel der Gerechtigkeit empfangen Matth. 28, 19. 20. Die Bekehrung kommt durch's Wort Gottes, welches da iſt eine Macht Gottes. Dadurch der Sünder als eine vernünftige Creatur wird beredet, berufen, überzeugt, und zum Herrn einen Stich bekommt AG. 2, 37. doch alſo, daß es noch in ſeiner Freiheit ſteht, ob er dem Geiſt Gottes folgen wolle oder nicht. Weiter, ſo gehet die Bekehrung nicht zu ohne großen Kampf und Streit, und koſtet mehr Schmerzen, als wenn ein Kind zur Welt von ſeiner Mutter ſoll geboren werden; und durch die Bekehrung wird der Menſch verändert zu einem Menſchen Gottes. Aber wie viel ſind deren unter uns, die da wiſſen oder ſich beſinnen können, daß ſie ſollten das Wort Gottes ſo betrachtet oder gehört haben, daß ſie dadurch einen Zug zum Vater gefühlt, die Macht Gottes im Wort empfunden, und bis auf die Durchſtechung des Herzens dasſelbige gehört, und von derſelbigen Zeit an ihre Herzen ſind verändert worden? Denn ſo Gott das Werk der Bekehrung alſo anfähet, ſo läßt er's nicht ſtecken, ſondern führt's fort, bis er's vollführt. Unſere Pfarrkinder aber wiſſen nicht, daß ſie ſollten je einen harten Kampf über ihrer Bekehrung ausgeſtanden haben; ſie wiſſen auch nicht, was das für Sünden ſind, darin ſie gelebet und davon ſie zu Gott durch eine übernatürliche Erleuchtung ſind bekehret worden; ſie wiſſen auch nicht, daß ſie ſollten nach überſtandenem ſchweren Kampf einen wohlbedachten Schluß und Einwilligung bei ſich gefaßt haben, Gott dem Herrn und ihrem Heiland Jeſu Chriſto von nun an herzlich und aufrichtig zu dienen,

und ſeine Schmach zu tragen: ſondern ſie geruhen darin, daß ſie in der zarten Kindheit und gleich als im Schlaf ſind zu Gott bekehrt worden. So hat Auguſtinus gelehrt und nach ihm Chemnitz, und wird dem heiligen Geiſt ſein Werk in den Täuflingen damit nicht genommen. Ach wie wohl thäten hier die Diener Gottes, daß ſie den armen Leuten aus dem Traum hülfen und ihnen ſagten, daß zu dem empfangenen Sacrament der Taufe ein durch's Wort Gottes bekehrtes und erleuchtetes Herz kommen müſſe, ſobald das Kind zwiſchen ſeiner rechten und linken Hand Unterſchied machen kann, wie denn der Taufbund lautet: Taufet ſie im Namen — und lehret ſie halten Alles, was ich euch befohlen habe; und welches die Mittel, die Kennzeichen, die Frucht der wahren Bekehrung ſind, dabei ſie abnehmen können, ob ſie bekehrt ſeien oder nicht. — Auf dieſe Weiſe würden viele Menſchen aus ihrem verdammlichen Zuſtande und von ihrer falſchen Zuverſicht weggerückt und zu beſſerem Nachdenken gebracht werden. Wo ſind die Regiſter der Namen der getauften Kinder? wo ſind die hiezu verordneten Männer Gottes, welche nach denſelbigen Namen, nachdem die Kinder 10 oder 12 Jahr alt worden, wieder bei den Eltern und Vormündern nachfragen und beſehen, ob ſie noch leben, und wie ſie nunmehr angefangen haben, nach der Taufe zu lernen und zu halten, was Chriſtus befohlen hat. Hierin geſchieht auf der Welt Nichts, dieweil die Seligkeit der Seelen für ein geringes Ding gehalten wird, und Alles nur auf das Lehren und Predigen ankommt."

Sehen wir auf dieſe Reformvorſchläge Großgebauer's zurück, ſo haben dieſelben ihren Ausgangspunkt in der allerdings trüben Wahrnehmung, daß damals weithin nicht das Nöthige geſchah, um das in den Kindern durch die Taufe Geſetzte zur Entfaltung, Blüthe und Frucht zu bringen, indem man ſich auf das bloße Getauftſein verließ. Dieſe Wahrnehmung hätte nun billig zu nichts Weiterem führen ſollen, als zu der Forderung, daß, wie unſere alte Kirche gefordert

und gethan hatte, eine treue auf die Taufe ſich gründende Katecheſe durch das Wort Gottes das Werk der Taufe zeitige. Aber Großgebauer wird dadurch zu etwas Anderem geführt, indem er von vorn herein das Verhältniß der Bekehrung zu der Taufe und damit auch den Begriff der Bekehrung anders als unſere Kirche und ihre Lehre beſtimmte. Nicht unſere Kirchenlehre, wohl aber die falſche Orthodoxie jener Zeit ließ die Bekehrung mit der Taufe ſelbſt in der Weiſe zuſammenfallen, daß ihr jene mit dieſer als abgemacht gilt, und es alſo einer Entwickelung der Taufgnade in dem Kinde durch das Wort zum ſelbſtändigen chriſtlichen Denken und Wollen eben nicht bedurfte; ſie ließ die Bekehrung durch das Wort in Schatten treten hinter der Wiedergeburt durch die Taufe, vernachläſſigte über der Geburt des neuen Menſchen die Großziehung deſſelben. Aber, indem Großgebauer dies mit Recht tadelt, kehrt er das Ding zu eben ſo falſchem Erfolge geradezu um: er ſtellt wieder die Bekehrung ganz auf das nach der Taufe an das Kind kommende Wort, und reißt ſie von der Taufe völlig los; daß in der Taufe der neue Menſch geboren und nachher durch das Wort genährt und erzogen wird, daß das Chriſtenleben auf dem Boden der Taufe durch das Wort ſich auferbaut, iſt ihm ein fremder Gedanke; der Menſch wird erſt (mit einem „Bedinge", alſo conditionaliter) getauft, und „hernach" wird er durch das Wort bekehrt. Damit ſtellt ſich aber erſtlich der Begriff der Bekehrung ganz einſeitig, ſubjectiv. Allerdings beſteht die Bekehrung, wenn man ſie von der Wiedergeburt unterſcheidet, darin daß der Menſch ſich mit bewußtem Wiſſen und Willen von der Welt zu Chriſto wendet, und allerdings wird dies ohne Schmerzen, Kämpfe, Vorſätze u. ſ. w. nicht abgehen können. Aber es kann dies, und bei normaler Entwickelung wird dies ſo vor ſich gehen, daß der Menſch von ſeiner Taufe aus durch die Zucht des Wortes aus ſeinem Selbſt und aus der Welt in Chriſtum hineinwächſt, daß die damit geſetzten Kämpfe der Selbſtverläugnung u. ſ. w. ſich als ein Stetiges, als ein an der Hand der täglichen Lebenserfahrung ſich fort-

gehend Vollziehendes darſtellen, und mithin nicht nothwendig auf markirte Weiſe ins Bewußtſein fallen. Ein ſolches allmähliges, ſo zu ſagen, geſchichtliches Erwachſen des Chriſtenmenſchen aus dem Boden der Taufe heraus durch das Wort kennt nun aber Großgebauer nicht, ſondern wenn der Menſch zum Bewußtſein gekommen iſt, kommt das Wort an ihn und giebt ihm „einen Stich zum Herrn", wirft ihn in „großen Kampf und Streit" und Schmerzen, und bringt ihn ſo dahin, daß er „einen wohlbedachten Schluß und Einwilligung bei ſich faßt", Gott und ſeinem Herrn zu dienen. Dieſe „Durchſtechung des Herzens", durch einen Bußact vermittelt, und zu einem „wohlbedachten Schluß" führend, iſt die Bekehrung. Und natürlich muß der Menſch von ſolchem ſtoßweiſe in ſein inneres Leben eintretenden Ereigniß wiſſen: er muß den Stich „empfinden", den Kampf und ſeine Schmerzen „fühlen"; ja er muß die Zeit wiſſen, da ihm Solches widerfahren iſt, denn es iſt ja ein ſtoßweiſes Ueberkommniß; und hat er's nicht gefühlt, ſo hat er's eben nicht gehabt, und iſt nicht bekehrt. Natürlich wird aber dadurch ferner die Bedeutung der Taufe herabgeſetzt: dieſe Bekehrung entſteht durch das Wort ganz außer Zuſammenhang mit der Taufe; und da nun doch auf dieſe Bekehrung zum Chriſt oder Nicht Chriſt ſein Alles ankommt, ſo ſteht die Taufe, am Anfang des Lebens im Zuſtande des Nichtwiſſens vorgenommen, völlig müſſig da; es iſt eben eine Selbſttäuſchung, wenn Großgebauer meint, daß „dem heiligen Geiſt ſein Werk in den Täuflingen damit nicht genommen" werde, denn nicht durch die Taufe wird hiernach das Kind ein Kind Gottes, ſondern nach Großgebauer's eignem Wort nach der Taufe „durch die Bekehrung wird der Menſch verändert zu einem Menſchen Gottes." Und ſo müſſen denn nothwendig auch die Katecheſe, das Gelübde der Confirmation, und die Confirmation ſelbſt eine ganz andere Bedeutung bekommen. Katecheſe will allerdings auch Großgebauer getrieben wiſſen, auf „dienliche Unterweiſungen" beſteht auch er; aber das „Lehren und Predigen" genügt ihm nicht; die Katecheſe ſoll

vielmehr die Bekehrung in ſeinem Sinne, die „Durchſtechung des Herzens“ zu Wege bringen, und zu dem Zwecke ſoll ſie denn den Kindern ſagen, daß es „auf ein bekehrtes und erleuchtetes Herz“ ankomme, und „welches die Mittel, die Kennzeichen, die Frucht der wahren Bekehrung ſeien, dabei ſie abnehmen könnten, ob ſie bekehrt ſeien oder nicht“, natürlich damit ſie, wenn ſie ſolches noch nicht „gefühlt“ und „empfunden“ hatten, es an ſich hervor experimentirten. Das war denn allerdings eine andere Katecheſe als die von unſerer alten Kirche gehandhabte, bei welcher man es freilich hauptſächlich und zuerſt auf das Lehren, darauf daß das Kind Gottes Wort ordentlich, klar und feſt lernte, anlegte, indem man vorausſetzte, daß dann das Leben ſelber den in das Kind gelegten Saamen des Wortes zeitigen werde. Der Act der Confirmation aber, der eine ſolche Katecheſe abſchloß, konnte nicht im Bekenntniß ſeinen Schwerpunkt haben. Welchen Sinn hätte auf dem Standpunkte Großgebauer's die alte Beſtimmung haben können, daß das Kind in der Confirmation ſelbſt bekennen ſolle, was in der Taufe die Pathen an ſeiner Statt bekannt hatten? Vielmehr mußte ihm als der Mittelpunkt der Confirmation das Gelübde heraustreten, und zwar in dem Sinne, daß nun nach vollbrachtem Bekehrungsproceß das Kind den „wohlbedachten Schluß und Einwilligung“ ausſprach, den es als bekehrtes „in ſich gefaßt“ hatte. Und die Confirmation ſelbſt, ſofern ſie in dieſer Weiſe auf die von der Taufe losgeriſſene „Bekehrung durch das Wort“ zurückging, und den aus dieſer heraus gefaßten Entſchluß gelobend ausſprach, war dann in der That eine „Erneuerung“ des Taufbundes, nicht bloß eine „Erinnerung“ an denſelben, von welcher unſere Väter geredet hatten, ſondern wirklich ein „gleichſam auf's Neue zum Taufbade geführt werden“. Daneben kommt denn auch noch das „heftige zu Herzen gehen“ der „feinen, andächtigen Ceremonie“ in Anſchlag.

In dieſen Reformvorſchlägen Großgebauer's iſt die ganze Geſtalt vorgebildet, welche die ſpeneriſche Richtung der Con-

firmation gegeben hat. Bei Spener ſelbſt, der die Confirmation ſtets warm empfohlen, aber ſich über ſie weniger als über andere Materien ausgelaſſen hat, erſcheint dieſelbe dadurch gemäßigt, daß er die lutheriſchen Anſchauungen kennt und feſtzuhalten ſucht; aber die Grundzüge jener Geſtalt blicken auch bei ihm durch, und ſeine Schule hat ſie nachher ſcharf genug hervorgebildet.

Spener ſchließt ſich in ſeiner Auffaſſung der Confirmation der katechetiſchen Behandlung derſelben an: er will keine ſacramentliche Handlung, er ſieht die Confirmation als Abſchluß der Katecheſe an, er hält die drei Stücke exploratio, confessio, precatio feſt. Aber hinſichtlich der „Bekehrung durch das Wort" und des Verhältniſſes derſelben zur Taufe denkt er wie Großgebauer, und die Folge iſt, daß ihm der Mittelpunkt der Confirmation in dem Gelübde liegt, und daß er folgeweiſe alle anderen Momente der Confirmation wie auch ſchon die Katecheſe auf das Erweckliche, auf Hervorbringung des „Verſpruchs" dirigirt. Folgende Stellen werden den Beweis liefern: „Was die Confirmation anlangt, — brauchen wir ſie — ſo, daß Diejenigen, welche zu dem Tiſch des Herrn das erſte Mal gehen wollen, nach empfangenem Unterricht und vor den Eltern und anderen Freunden aus ihrem Glauben gethanen Bekenntniß, ernſtlich ihrer Pflicht und gethanen Taufgelübdes, deſſen ſie, ob ſie, was ihre Taufpathen für ſie zugeſagt, auch nach reifer Ueberlegung dabei bleiben, und ſich dazu verſtehen wollen, treulich und beweglich erinnert, und mit neuem Verſpruch, ihr Leben lang bei der erkannten und bekannten Wahrheit, als bei unſerer wahren evangeliſchen Kirchen zu verbleiben, hingegen ſich Nichts davon abwendig machen zu laſſen, beinebens die Kirche mit gutem Exempel und gottſeligem Leben allezeit zu zieren, belegt werden; auf Solches wird mit Handauflegen über ſie gebetet, und der Segen gegeben." [1]) — „Da ich weiß, daß es bei den Meiſten nicht ohne große Bewegung abgegangen, wann ihnen

[1]) Bedenken I, 636.

herzlich zugeſprochen, das Gelöbniß von ihnen abgenommen, und der Segen des Herrn mit Gebet auf ſie gelegt worden; ſonderlich ging es ihnen zu Herzen, da ſie ihres in der Taufe durch die Pathen abgelegten Verſpruchs beweglich erinnert, und daß ſie nunmehr ſelbſt mündlich ſich dazu bekennen ſollten gefordert, des Taufbunds Pflichten aber auch erklärt werden. Daher ich wünſchte, daß — dergleichen Confirmation — an allen Orten möchte eingeführt werden.“ [1]) Das lieſt ſich, als wenn nichts gemeint wäre als was die alte katechetiſche Behandlung meinte, und doch iſt's bei näherer Betrachtung Alles unter einen anderen Geſichtspunkt gebracht. Wir brauchen nur in die Conſequenzen zu folgen.

Es gehört zu den unläugbaren Verdienſten der ſpeneriſchen Richtung, daß ſie ſich große und erfolgreiche Mühe um die Wiederherſtellung und Fruchtbarmachung der Katecheſe gegeben hat. Aber man kann auch nicht verkennen, daß dieſelbe in ihrer Behandlung und in ihrer Organiſation unter den Händen dieſer Richtung eine ganz andere geworden iſt. Unſerer alten Kirche war die erſte Sorge die geweſen, daß die Kinder Gottes Wort aus dem Katechismus klar und feſt lernten, daß ſie einen ſicheren Grund chriſtlicher Erkenntniß legten, als einen von dem ſpäteren Leben zu entwickelnden Saamen. Der ſpeneriſchen Richtung, indifferent gegen die Lehre, practiſches Chriſtenthum anſtrebend ohne Lehrgrund, darum auf die Gefühligkeit hinarbeitend, konnte die Lehrhaftigkeit, in welcher ein Sarcerius, ein Brenz katechiſirt hatten, nur unlebendig, unfruchtbar erſcheinen. Sie hatte überdem, bei ihrer Nichtbeachtung der Taufe, die Aufgabe, die empfindliche, bewußte, unter dem gehörigen Zubehör von inneren Erfahrungen und Kämpfen verlaufende Bekehrung hervorzubringen. So mußte ſich bei ihr die Katecheſe unter Vernachläſſigung des Lehrens und Lernens auf das Bekehren der Kinder in dieſem Sinne, auf die Gefühlsbearbeitung, auf das Hervortreiben von Früchten des chriſtlichen Lebens z. B. des

[1]) Bedenken III, 396.

Gebets aus dem Herzen und dergleichen richten. So definirt denn auch Spener ſelbſt die Aufgabe der Katecheſe dahin, daß man trachten müſſe, „den Kopf in das Herz zu bringen“ [1]; und wenn er dabei noch dafür ſorgte, daß die Kinder zunächſt Etwas in den Kopf bekamen, ſo läßt ſich das von ſeiner Schule nicht mehr ſagen. Und bis zu welcher Unnatürlichkeit, bis zu welcher Gewaltthätigkeit gegen die Kindesnatur dabei nicht bloß die ſpeneriſche Schule, ſondern er ſelbſt vorſchritt, das zeigt ſich, wenn er den Berliner Prediger Schade wegen ſeines ſegensreichen Katechismusunterrichts belobt, und als Beweis hinzufügt: „wie denn Mädchen aus ſeiner Zucht, da ſie nicht über 11. 12. 13. Jahr ſind, aus ihrem Herzen die beweglichſten Gebet zu Gott auf ein Achtel Stund thun können.“ [2] Matthias Pfaff, einer der thätigſten Verbreiter der Confirmation in den ſüddeutſchen Ländern, welche bis auf die pietiſtiſche Zeit keine Confirmation gehabt noch gewollt hatten, ſpricht ſich noch viel entſchiedener über dieſe Behandlung der Katecheſe aus: Nemo ad confirmationem aptus est, nisi in quo vita spiritualis floret. Miserrimum id est atque longe indignissimum, ubi nudo opere operato contentus est ecclesiae minister et tum quidem mox in sinu gaudet egregieque se rem egisse omnem existimat, ubi cum successu operam dedit, ut catechumeni responsiones illas catechetieas ex memoria prompte recitare norint, ubi et ipse nudis formulis praelegendis externoque saltem ritui peragendo vocem suam manumque offundit. — In scholam spiritus sancti doctoris interni deducantur catechumeni, ut ibi in intimis cordium suorum receptaculis Jesum docentem quaerant et audiant, ut gratiam ipsius gustent, ut spiritus sancti spirituali unctione, quae omnia docet, perfruantur, ut a tanto doctore discant ipsi, quid agere habeant, quid omittere, ut ab ipso viam salutis edoceantur. Ab hoc praestantissimo magistro opus est, ut ante omnia confirmentur, si

[1] Bedenken, III, 396.
[2] Letzte Bedenken III, 392.

confirmatio externa ipsis prodesse velit.[1]) Dieſelbe Sprache führen nun auch die kirchenregimentlichen Verfügungen; die Verordnung vom 13. Januar 1736, durch welche die Confirmation in Dänemark und Norwegen eingeführt wurde[2]), ſagt: Bei der Unterweiſung ſoll die größte Deutlichkeit und Freundlichkeit gebraucht, der Vortrag mit Ermunterungen gemiſcht und die Jugend gefragt werden, ob ſie von dieſer und jener Wahrheit an ihren Seelen etwas erfahren, was ſie von Bekehrung und Glauben an ſich merke, wo von Einzelnen etwas Beſonderes bekannt iſt, ihnen der elende Zuſtand ihrer Seele vorgeſtellt, ſie zur wahren Bekehrung angeleitet oder auch im Guten geſtärkt werden." Man vergaß, daß uns kein anderes Mittel, den heiligen Geiſt in ein Menſchenherz zu bringen, gegeben iſt als der Unterricht im Wort des Heils, welcher freilich nicht todt und mechaniſch, aber doch feſt und ſicher gegeben werden ſoll; in geiſtlichem Hochmuth glaubte man, durch eigne Gläubigkeit die Herzen Anderer zur Gläubigkeit entzünden und aufwecken zu können; ſo verachtete man das Lernen des göttlichen Wortes nach gewiſſen und feſten Katechismusworten als Formelkram, und — brachte darum mit allem Erwecken Nichts hervor als bald verlöſchendes Strohfeuer. Seit man ſo ſchrieb und verordnete, iſt das Auswendiglernen des Katechismus in Verachtung und Abgang gekommen; und wir wiſſen, welchen Schaden uns das gethan hat.

Zu dieſer Art von Katecheſe paßte aber auch die ganze Form nicht, welche unſere Kirche im 16ten Jahrhundert derſelben in ihren kirchlichen Katechiſationen gegeben hatte. Daß alle Kinder und die herangewachſene Jugend dazu in der Kirche zuſammen kommen und da öffentlich vor der Gemeinde unterrichtet und verhört werden ſollen, erſchien zu äußerlich, ſtörend; die mehr ſeelſorgerliche, asketiſche, erweckliche Behandlung der Katecheſe bedingte ſich ein engeres und ver-

[1]) Diss. de confirmatione catechumenorum. Tüb. 1734. p. 33.
[2]) Bei Bachmann a. a. O. S. 165.

traulicheres Beiſammenſein. So ward auch der Katechismus-unterricht mit hineingezogen in das allgemeine Flüchten der kirchlichen Handlungen in die Heimlichkeit, aus der Kirche in die Studirſtube des Paſtors, aus der Oeffentlichkeit der Gemeinde in die Zurückgezogenheit des Privatlebens, welches von der pietiſtiſchen Zeit an datirt. In allen Landen ward jetzt verordnet, daß die zur Confirmation ſtehenden Kinder ein viertel, ein halbes Jahr vorher zum Paſtor ins Haus gehen ſollten, um zur Confirmation vorbereitet zu werden; und es entſtand ſo das, was wir jetzt den Confirmandenunterricht nennen, und als ſolchen von den kirchlichen Katechiſationen unterſcheiden. Es iſt nicht die Meinung, ein Inſtitut an ſich zu tadeln, das ſeinen großen Segen gehabt hat; noch weniger, ſeine Aufhebung zu empfehlen, da wir desſelben, wie die Sachen jetzt ſtehen, gar nicht entrathen könnten. Aber verhehlen darf man ſich wieder nicht, daß, wie alle neuen Mittel die alten ruiniren, der Confirmandenunterricht das Inſtitut der öffentlichen kirchlichen Katechiſationen in Verfall gebracht hat. Jener galt als der wichtige, nöthige genügende; ſo wandte man dieſen nicht mehr Sorge und Fleiß zu; und wo ſie nicht geradezu abgeſchafft wurden, friſteten ſie ſich nur ein kümmerliches Daſein. Das iſt aber wiederum ein ſchwerer Verluſt, nicht bloß deßhalb, weil die kirchlichen Katechiſationen der älteren Zeit das Kind für mehrere Jahre in Pflege nahmen, auch die reifere Jugend umfaßten, alſo die Gemeinde in weiteren Kreiſen erfaßten, ſondern auch wegen mancher mehr entlegenen Nachtheile. Seit z. B. die Menſchen nicht mehr von Kind auf an die Kirche gewöhnt werden, gehen ſie nicht mehr ſo hinein; wiſſen ſich auch nicht darin zu haben; und ſeit ſie nicht mehr öffentlich in ihrem Glauben unterrichtet werden, ſchämen ſie ſich jeder öffentlichen Aeußerung desſelben.

Der private Confirmandenunterricht zog aber ſofort die Privatconfirmation nach ſich, aus denſelben Gründen. Wo man im 16. Jahrhundert die Confirmation eingeführt hatte, hatte man es gerade für weſentlich gehalten, daß die Kinder

„vor der Kirchen“ dargeſtellt wurden, vor „der ganzen Gemeinde“ ihren Glauben bekannten. Als zur ſpenerſchen Zeit die Confirmation allgemein eingeführt ward, entſtand die Privatconfirmation gleich mit; namentlich in den Städten, wo ſich für das Flüchten der kirchlichen Handlungen aus der Kirche außer dem Pietismus auch ſchon andere Motive fanden, kam die Confirmation zunächſt nur als Privatconfirmation in Uebung; und in nicht wenigen Ländern erwarben ſich die Standesperſonen das Recht, ihre Kinder nicht mit dem großen Haufen, ſondern privatim confirmiren zu laſſen.[1])

Gehen wir zu der Confirmationshandlung ſelbſt über, und beginnen mit dem Examen, ſo behält die ſpenerſche Richtung dasſelbe allerdings noch bei. Alle aus derſelben hervorgegangenen Agenden haben es. Aber ſelbſt dem Examen verſuchte man die Richtung auf die Bekehrung, auf das Erweckliche zu geben. Die neue Magdeburger KO. v. 1739 ſagt: „Bei der Confirmation ſelbſt wird — ein Examen mit den Katechumenis gehalten, die ganze Ordnung des Heils darin durchgegangen, wobei die vornehmſten Hauptſprüche aufgeſchlagen, und die Kinder jedesmal auf die inwendige Prüfung des Gewiſſens geführt werden.“ Man ſieht, wie total die alte Bedeutung des Examen, daß es Bekenntniß ſei, vergeſſen war. Natürlich ließ ſich das Examen zur Erweckung, zur „Prüfung des Gewiſſens“ doch nicht recht brauchen; folglich fing man an, es für „die Andacht ſtörend“ zu achten; und ſo that man denn bereits den weiteren Schritt, daß man es zwar ließ, aber von der Confirmationshandlung trennte, und acht Tage vor letzterer vornahm. Im 16. Jahrhundert hielt man das Examen, weil man darin den Act des Bekennens erblickte, für unzertrennlich von der Confirmationshandlung; und es iſt daher die Pommerſche Agende die einzige in jener Zeit, welche das Examen an einem Sonntage vorher vornehmen läßt. Aber in der ſpenerſchen Zeit laſſen ſchon eine Reihe von Agenden, z. B. das Berliner Confirmations-

[1]) Die Belege ſind bei Bachmann a. a. O. reichlich zu finden.

formular v. 17. März 1691,[1]) das Examen am Sonntage vorher abhalten. Es ist dies der erste Schritt zur völligen Beseitigung desselben. — Uebrigens halten noch alle Agenden dieser Zeit fest, daß bei dem Examen der Katechismus, oder dieser und die alten oben erwähnten Confirmationsfragen zum Grunde gelegt werden sollen. Die die Confirmation in Württemberg einführende Verordnung vom 11. Decbr. 1722 hat neue Confirmationsfragen, von denen wir gleich reden werden.

Viel radicaler sind die Veränderungen, welche die confessio erfährt. Zwar bekennen lassen alle aus dem Pietismus entstandene Agenden, manche auch noch bloß durch Abfragen des Katechismus und der alten Katechismusfragen. In Württemberg wurde sogar, wie bemerkt, mit der Einführung der Confirmation zugleich eine neue Reihe von Confirmationsfragen gegeben, welche „allein bei dem Examen aus dem Gedächtniß von den Confirmanden beantwortet werden sollen, was als ein vor Gott und der christlichen Kirchen abgelegtes Glaubensbekenntniß anzusehen." Die Färbung dieser Fragen ist stark pietistisch. So wird auf die Frage: „Was macht uns zu Christen?" geantwortet: „Nicht die leibliche Geburt von Christen, oder die äußerliche Gemeinschaft mit Christen, sondern" (erstens) „der Glaube an Christum, und" (zweitens) „die Taufe auf Christum.[2])" Die 10 Gebote werden nach dem Glauben gebracht. Hievon abgesehen aber sind die Fragen trefflich, und haben gewiß großen Antheil an der Erzeugung christlichen Lebens in Württemberg. Aber nicht immer blieb man bei diesen objectiven Grundlagen des Bekenntnisses. Dieselbe Furcht vor dem „Formelwesen", welche die Lehrhaftigkeit der Katechisationen und das Auswendiglernen des Katechismus bekämpfte, mußte auch Anstoß an dem Bekennen mittelst Repetition des Katechismus und der

[1]) Bei Bachmann a. a. O. S. 93.

[2]) Ebendas. S. 161. Die 73 Fragen selbst finden sich im Württemb. Kirchenbuch v. 1765. S. 213. ff.

Katechismusstücke, des apostolischen Glaubensbekenntnisses u. s. w. nehmen. Im 16. Jahrhundert war man von der Ansicht ausgegangen, daß das Kind den Glauben der Kirche als seinen Glauben zu bekennen, und daher das Bekenntniß der Kirche in seiner wörtlichen Fassung wiederzugeben habe; so ließ man es durch Aufsagen des Katechismus bekennen. Die spenersche Richtung ging davon aus, daß das Kind seinen eigenen Glauben zu bekennen habe. Das Aufsagen eines gegebenen Glaubensbekenntnisses schien ihr zu todt und äußerlich, das Kind sollte „sich selbst aussprechen". A. H. Francke führte es zuerst an einigen Kirchen in Halle ein, daß die Kinder selbstgemachte Glaubensbekenntnisse aufsagten;[1]) und bald wurde dies bei allen Kindern „gebildeter" Eltern das Gewöhnliche, während die Kinder der geringen Leute beim Katechismus und dem apostolischen Glaubensbekenntnisse blieben. Von da an ging die religiöse Bildung des Volks und die der höheren Klassen differente [illegible]. Aber die am tiefsten greifende Veränderung widerfuhr dem Bekenntniß dadurch, daß es sich allmählig in das Gelübde umsetzte. Im 16. Jahrhundert hatte das Gelübde nur als die practische Selbstfolge des Bekenntnisses gegolten, denn, hatte man argumentirt, wer den christlichen Glauben lebendig zu bekennen weiß, der hat an solchem Glauben die Kraft und Macht in sich, welche ihn christlich zu leben treibt und nöthigt. Der Pietismus aber ging mit Geringschätzung über das Lernen und Bekennen hinüber, und direct auf die Früchte, auf das geistliche Leben über. So mußte ihm das Bekennen, das Wiedergeben der Lehre nur der Durchgangsmoment für das Versprechen, das Bekenntniß unmittelbar selbst zum Gelübde werden. Daher heißt denn auch bei Spener das Bekenntniß geradezu der „Verspruch", und in den aus dem Pietismus entstandenen Agenden geradezu das „Gelübde".

Die Bedeutung, welche dem Confirmationsgelübde nach der spenerschen Auffassung zukommt, ist ein Ergebniß der

[1]) Vgl. Daniel a. a. O. S. 301. not.

Bedeutung, welche dieſe Auffaſſung der Taufe giebt. Der Pietismus ſieht in der Taufe nach 1. Petr. 3, 21. vorzugsweiſe einen Bund zwiſchen Gott und dem Menſchen. Und dieſe pietiſtiſche Anſchauung hat ihre Fortbewegung: Spener weiß noch ſehr wohl, und bringt allerdings mit in Anſchlag, daß die Taufe auch noch andere Momente hat, daß ſie namentlich auch Bad der Wiedergeburt iſt, und daß dieſe Momente vorgehen; er hebt den Taufbund wohl vorzugsweiſe hervor, weil er die practiſche Spitze iſt, in welche die Taufe ausgeht, aber er weiß noch, daß die Taufe nur dadurch Bund iſt, daß ſie primair Bad der Wiedergeburt iſt. Der ſpenerſchen Schule dagegen iſt je länger je mehr die Taufe nicht bloß vorzugsweiſe ſondern auch primair, und ſchließlich gar einzig und allein ein Bund. Nun liegt aber auf der Hand, daß je ausſchließlicher die Taufe als Bund angeſehen wird, deſto mehr die Kindertaufe als mangelhaft und ergänzungsbedürftig erſcheinen muß, zumal wenn man dann noch, wie der Pietismus, ganz ſubjectiviſtiſche Vorſtellungen vom Glauben mit herzubringt. Denn der Bund bedingt ſich immer Zweiſeitigkeit; iſt die Taufe zunächſt oder gar nur ein Bund zwiſchen Gott und dem Menſchen, ſo muß der Menſch darin ſeinen Pact gerade ſo bewußt und ſelbſtwillig machen, wie Gott den ſeinigen; und da ein Kind Solches offenſichtlich nicht kann, ſo muß die Kindertaufe ergänzt werden, indem das Kind ſeinen Pact zu machen nachholt. Solche die Taufe herabſetzenden, und dagegen die Confirmation erhebenden Vorſtellungen curſiren in der Kirche ſchon lange vor Spener. So empfiehlt der Kirchenrechtslehrer Brunnemann († 1672) die Confirmation auf das Angelegentlichſte durch folgendes Raiſonnement: In der Taufe haben die Pathen nicht etwa den Glauben des Kindes anſtatt des unmündigen Kindes bekannt, ſondern ſie haben für das Kind ihren, der Pathen, eigenen Glauben eingelegt (fidem suam interposuere). Die Kindertaufe iſt daher dem matrimonium impuberum zu vergleichen: unmannbare Kinder können Ehepacte eingehen, aber ſie müſſen, wenn ſie erwachſen ſind, gefragt werden, ob ſie

den Ehevertrag ratificiren; und erſt wenn ſie das thun, werden die Sponſalien gültig. So müſſen die als Kinder Getauften, wenn ſie herangewachſen ſind, in der Taufe ihren Taufpact ratificiren.[1]) Dieſe Vorſtellungen erſcheinen dann bei Spener ſelbſt durch die Erkenntniß, daß die Taufe vor Allem göttliche Gnadenthat, Bad der Wiedergeburt iſt, gemildert, obgleich auch nur gemildert. Bei ſeiner Schule aber kehren ſie in aller Schärfe wieder: Die Taufe iſt zuerſt und zuletzt Bund, dieſer Bund hat von den als Kind Getauften eigentlich nicht geſchloſſen werden können, er muß alſo in der Confirmation ratificirt werden. Seitdem heißt die Confirmation in allen Agenden und Verordnungen officiell die „Erneuerung des Taufbundes", die „Taufbundserneuerung". Und ein Mal über das Andere heißt es ausdrücklich, daß die Kinder in der Confirmation keineswegs bloß, wie unſere Väter geſagt hatten, ihres Taufbundes erinnert werden, ſondern denſelben „erneuern", „wiederholen", „beſtätigen", ratificiren" ſollen. So läßt das Formular des Stader Manuale von 1710 die Confirmanden folgender Maaßen anreden: „Nun ihr theuer erlöſten Kinder, ihr ſeid in der zarten Kindheit bald nach eurer leiblichen Geburt getauft, bei dieſer eurer Taufe habt ihr einen Bund gemacht mit Gott, Vater, Sohn und heiligem Geiſt, und darin verſprochen, daß ihr mit dem Teufel und deſſen Weſen, Willen und Werken Nichts zu ſchaffen haben wollet. Ihr habt hingegen eurem Schöpfer, Erlöſer und Tröſter angelobt, daß ihr ſein eigen ſein, und in ſeinem Reich unter ihm leben, und ihm dienen wollet in Heiligkeit und Gerechtigkeit, die ihm gefällig iſt. Weil ihr aber wegen eurer Kindheit ſelbſt dieſe Verſprechung nicht habt thun können, ſo haben eure Gevattern an eurer Statt das Jawort vor Gott und ſeinem Diener ausgeſprochen; nun ihr aber ſo weit zu Jahren und zum Erkenntniß kommen ſeid, daß ihr den gemachten Taufbund etlicher Maaßen verſtehen und begreifen könnet, ſo müſſet ihr, ehe ihr zum Tiſche des Herrn gelaſſen werdet,

[1]) Jus ecclesiast. p. 328.

nun ſelbſt das Jawort ſprechen, und ſolchen theuren Taufbund mit Gott erneuern."

War ſo die Confirmation als Erneuerung des Taufbundes gefaßt, ſo mußte natürlich dieſe Vorſtellung die ganze rituelle Anordnung des Acts, die Faſſung aller Formulare und Gebete beherrſchen. Dies geſchah denn auch um ſo vollſtändiger, je mehr man ſich mit der Zeit der älteren Formulare entäußerte. So behandelt z. B. das Confirmationsformular der Agende für die Stadt Hannover v. 1717 nur dieſen Gedanken; bloß in dem Fürgebet, welches der Kalenberger KO. entlehnt und oben von uns mitgetheilt iſt, ſchlagen andere Gedankenreihen durch. Aber der eigentliche Mittelpunkt der Handlung, an welchem die „Erneuerung des Taufbundes" ſich vollzog, mußte doch das Gelübde werden. Wenn ſchon in der Taufe, wie die angeführten Worte des Stader Manuale zeigen, Alles auf das Thun des Menſchen geſtellt ward, ſo mußte noch viel mehr in der Confirmation alles Gewicht auf das Thun des Confirmanden fallen. Was aber der Confirmande in der Confirmation thut, culminirt im Bekenntniß und Gelübde; und da wieder laut Obigem die Richtung des Pietismus auf das Practiſche das Bekenntniß in das Gelübde verſchwinden ließ, ſo ergab ſich nach dem Allen als der Mittelpunkt der ganzen Handlung das Gelübde. Die Ablegung des Gelübdes eben, der „Verſpruch", iſt die Erneuerung des Taufbundes, und damit die Confirmation. Um des „Verſpruchs" willen iſt nach Spener ſelbſt die ganze Handlung da: „Die Urſach und Billigkeit ſolcher Cerimonie kommt daher, weil wir insgemein alle in unſerer Kindheit getauft worden, daß alſo der Verſpruch vor den Täufling nicht in eigner Perſon von ihm, ſondern von Anderen verrichtet wird. Weßwegen ſowohl um des confirmandi ſelbſt als der Kirchen willen nicht undienlich iſt, daß eine öffentliche Declaration geſchehe."[1]) Und ſo erklären denn manche KOO.,

[1]) Bedenken IV, 256.

z. B. die „Erläuterung der Mecklenb. KO." v. 1708[1]) das „Confirmirt werden" geradezu durch „ihre Glaubensbeſtändigkeit geloben".

Die Stellung des Gelübdes in der Confirmation wird denn auch liturgiſch in mehr als einer Weiſe markirt. So läßt die eben genannte Meckl. KO. die Kinder erſt geloben, darauf eindringlich an die Bedeutung dieſes Gelübdes erinnern, und dann zum zweiten Mal geloben, um es ihnen recht einzuprägen.[2]) Namentlich aber dient hiezu, daß zum Gelübde der Handſchlag gefordert wird. Unter den Agenden des 16. Jahrhunderts haben nur einige wenige, z. B. die Lauenburgiſche, die Vorſchrift, daß die Kinder bei Abgabe des Gelübdes zur Bekräftigung desſelben dem confirmirenden Geiſtlichen den Handſchlag geben ſollen. Aber die aus der pietiſtiſchen Richtung hervorgegangenen Agenden haben den Handſchlag faſt ausnahmlos.

Zum Belege für das Geſagte geben wir noch einige der bezeichnendſten Formeln des Gelübdes aus den vom Pietismus bedingten Agenden. Die eben erwähnte Meckl. KO. v. 1708: „Es fragt der Prediger die Kinder, ob ſie die Zeit ihres Lebens bei dieſer Lehre und Glaubensbekenntniß verbleiben wollen? Wenn ſie Solches mit einem Ja laut beantwortet, fraget er ferner, ob ſie denn hinführo vor allen muthwilligen Sünden, ſo ihnen aus den heiligen zehn Geboten bekannt gemacht, ſich fleißig hüten, hingegen in aller Frömmigkeit und Gottſeligkeit nach den heiligen zehn Geboten Gottes mit allem Fleiß einher gehen wollen?" — Das Stader Manuale v. 1710: „Frage euch derwegen allhie öffentlich vor Gott und dieſer chriſtlichen Gemeine: Ob ihr bei eurem Taufbunde mit Gott beſtändig bleiben, bei eurem Katechismo und der bekannten evangeliſchen lutheriſchen Lehre und Religion gleichfalls bis in den Tod beſtändig verharren, vor Sünde, Schande und allerlei Laſter euch hüten, hingegen in heiliger Gottesfurcht

[1]) Fol. G. 3. b.
[2]) Fol. e. 2.

als Gottes Bundesgenoſſen wandeln wollt? Iſt das eures Herzens Meinung, ſo ſprecht, Ja.“ — Die Agende für die Stadt Hannover v. 1717: „Gedenket und wollet ihr bis an euer letztes Ende verbleiben bei dem in der Kindheit mit Gott Vater, Sohn und heiligem Geiſt gemachten Taufbunde, und von demſelben auf keinerlei Weiſe und Wege abtreten, ſondern denſelben unverbrüchlich halten, ſo ſaget Alle mit lauter Stimme: Ja, mit Gottes Hülfe? Ja u. ſ. w. Ich frage euch von des allerhöchſten Gottes wegen zum zweiten Male: Glaubet ihr — — folgt das apoſtoliſche Glaubensbekenntniß, und dann weiter: Wollet ihr auch bei dieſem Glauben und bei eurem Katechismo, wie ihr darin unterrichtet ſeid, als der evangeliſchen Wahrheit, bis in den Tod beſtändig verbleiben, und davon weder durch Glück oder Unglück, durch Geld oder einen Ehrenſtand oder Amt, wie das auch Namen haben mag, euch abwenden laſſen, ſo ſaget u. ſ. w. Ich frage euch vors Dritte: Wollet ihr alle Sünde, Schande und Laſter, inſonderheit aber alle ärgerliche, öffentliche, grobe Sünden, als Abgötterei, Fluchen, Zaubern, Ungehorſam, Halsſtarrigkeit, Haß, Zank, Mord, Ehebruch, Hurerei, Freſſen, Saufen, Stehlen, Lügen, Läſtern und dergleichen Werke und Weſen des Teufels haſſen und laſſen, ſo bekräftiget dieſes auch öffentlich und ſaget u. ſ. w. Ich frage euch zum Vierten: Wollet ihr hingegen euch durch den Geiſt Gottes regieren laſſen, euch aller chriſtlichen Tugenden, als der Liebe, Demuth, Sanftmuth, Geduld, Keuſchheit, Wahrheit und dergleichen befleißigen, und einen gottſeligen Wandel führen, und euer Leben alſo anſtellen, wie wahren Chriſten und Kindern Gottes nach der Lehre und Leben Jeſu Chriſti geziemt, ſo bekräftiget auch dieſes öffentlich, und ſaget u. ſ. w.“

Hinſichtlich der precatio endlich bleibt Spener auf dem Standpunkte der katechetiſchen Behandlung der Confirmation ſtehen: „Hie nicht geredet wird von dem ritu confirmationis durch Handauflegung, — da ich verſichere, daß, wo mit ſolchem Werk gottſelig umgegangen wird, der Herr das Gebet ſeiner Gläubigen über die Jugend nicht ungeſegnet oder unkräftig

ſein läſſet, ohne Arrogirung eines ſonderen apoſtoliſchen Geiſtes.“ [1]) Darin folgt ihm auch die große Maſſe der pietiſtiſchen Richtung und der durch dieſelben bedingten Agenden nach; ſo daß letztere meiſtens auch die Fürgebetsformeln der gneſiolutheriſchen KOO. haben. Anders iſt es freilich mit den Heſſiſchen und Naſſauiſchen Kirchen, die, wie ſchon oben bemerkt, ihre alten KOO. in dieſer Zeit renovirten und ſo implicite die Anſchauung von der Confirmation als einer Gnade und heiligen Geiſt verleihenden ſacramentlichen Handlung wieder aufnahmen. Das gilt denn auch von denjenigen Landeskirchen, welche bei damaliger Einführung der Confirmation ſich die Heſſiſchen Formulare und namentlich auch die Heſſiſche Confirmationsformel „Nimm hin den heiligen Geiſt u. ſ. w.“ aneigneten. Es gehören hieher die Rheingräfl. KO. v. 1693, die Speyerſche v. 1700, die Friedberger v. 1704, die Breuberger v. 1753. Merkwürdiger Weiſe folgen im Confirmationsformular auch die Gothaer KO. v. 1682 und die Hildburghäuſiſche v. 1685 den Heſſiſchen KOO., und haben auch die eben erwähnte Confirmationsformel, obgleich temperirt (nemlich ſtatt „nimm hin“: „wünſche und zuſage“). Indeſſen darf man wohl ſagen, daß dies Zurückgehen auf die ſacramentliche Bedeutung der Confirmation nur unbewußt und darum ſcheinbar iſt: man wußte eben nicht mehr, daß dieſe Formeln und Formulare eine andere dogmatiſche Anſchauung von der Confirmation in ſich ausprägten. Wenigſtens wird in dieſer ganzen Zeit nur eine einzige Stimme laut, welche die ſacramentliche Bedeutung der Confirmation zu behaupten wagt, nemlich die M. Pfaff's. Er nennt die Confirmation die solennis et publica repetitio foederis et sacramenti baptismalis; [2]) er behauptet, ihr Zweck ſei, und ſie werde darum nach der Kindertaufe vorgenommen, ut adulti nostri habeant, quo aedificentur sic mirifice et confirmentur in fide; [3]) er führt aus, daß die

[1]) Letzte Bed. III, 194.
[2]) Diss. de confirm. cap. 1.
[3]) Diss. de initiat. p. 7.

Apoſtel durch ihre Handauflegung zwar nur außerordentliche Geiſtesgaben mitgetheilt hätten, daß aber dies nicht hindere, quo minus et nostri, obtenta olim gratia baptismali mediantibus precibus adjunctaque manuum impositione, benedictionem ecclesiasticam accipiant, qua charisma spiritus sancti ordinarium, quod jam cum baptizarentur nacti sunt, in ipsis firmetur, stabiliatur, excitetur et augeatur;[1]) er ſetzt das Thun des Confirmirenden ſchließlich darein, ut catechumenis — benedictionem suam, divinitus certi sic ratam et gratiae omnis divinae longe foecundissimam, cum impositione manuum, qui ritus antiquissimus est et ad hoc negotium sanctificatus, largiatur.[2]) Da iſt es allerdings auf eine Geiſtesmittheilung abgeſehen, und man kann nicht läugnen, daß der Pietismus auf der einen Seite dahin führte: Je niedriger man wegen des mangelhaften „Verſpruchs" des Täuflings die Taufe anſchlug, um ſo geneigter mußte man ſein, der Confirmation eine Geiſtesmittheilung einzuräumen. Aber auf der anderen Seite ſetzte der Pietismus doch wieder zu ſehr die ganze Bedeutung der Confirmation in das eigne Thun des Confirmanden, und überhaupt dachte der Pietismus zu gering von operativer, ſacramentlicher Mittheilung, als daß er im vollen Ernſt der Confirmation eine ſolche hätte beilegen können. Daher verſichert auch Pfaff ungeachtet jener Aeußerungen wieder, aber er leite die Wirkſamkeit der Confirmation doch nicht ſowohl aus irgend einer Kraft der Confirmation ſelber her, ſondern ex baptismo et egregia confirmatorum dispositione;[3]) es war alſo doch vielmehr das eigne Thun, das eigne Glauben der Confirmanden, was ihnen den heiligen Geiſt verſchaffte. Die Vorſtellung von der Confirmation als einer ſacramentlichen Handlung hat keine weitere Verbreitung unter der ſpenerſchen Richtung gefunden; ſelbſt in der württembergiſchen Kirche hat Pfaff ihr keine Geltung verſchafft.

[1]) Diss. de confirm. p. 6.
[2]) Diss. de init. p. 6.
[3]) Diss. de confirm. cap. 4.

Mehr Sympathieen möchte man Spener für die kirchenregimentliche Verwendung der Confirmation zutrauen. Seine Gemeindeorganisationspläne, in den Grundanschauungen denen der Reformatio hassica so sehr ähnlich, mußten es ihm sehr nahe legen, die Confirmation zur Herstellung einer auserwählten Gemeinde zu benutzen. Wirklich klingt dieser Ton einmal bei ihm durch: Er setzt einmal den Nutzen der Confirmation für die Gemeinde so auseinander: „Also hat die Gemeinde, nächst der Gelegenheit solche Personen, die nun zu dem anderen Sacrament und also der völligen Gemeinschaft aller Güter der Kirchen bald gelassen werden sollen, im Gebet dem himmlischen Vater vorzutragen, und durch ihr öffentlich thuendes Bekenntniß, daß sie sich zu dem christlichen Glauben, auf welchen sie getauft sind, bekennen, und die Lehre der Gemeinde, darin sie unterrichtet sind, und aus welcher sie antworten, öffentlich billigen, zur Liebe, und sie nun ferner als völlige Mitglieder in die vollkommene Gemeinschaft aufzunehmen, bewogen zu werden, die Erinnerung ihrer eigenen Taufpflicht, deren öftere Wiederholung niemals ohne Erbauung ist." [1]) Auch in den vom Pietismus bestimmten Agenden und Verordnungen klingt derselbe Ton ein paar Mal durch. So definirt das Stader Manuale [2]) das Confirmirt werden als „in die Gemeinschaft aufgenommen" werden. So verordnet die die Confirmation im Stift Magdeburg einführende Verordnung v. 9. Mai 1739, daß die Katechumenen „in der Kirche vorgestellt, und nach abgelegtem Glaubensbekenntnisse als wirkliche Mitglieder der Kirche confirmirt" werden sollen. Aber die spenerschen Kirchenverfassungspläne hatten zunächst kein practisches Resultat, befriedigten sich im Conventikel. So gewannen sie denn auch auf die Gestaltung der Confirmation keinen Einfluß; vielmehr blieben die meisten Agenden dieser Zeit hinsichtlich der precatio bei den Principien der katechetischen Behandlung stehen.

[1]) Bedenken IV, 256.
[2]) S. 499.

Das zeigt ſich namentlich an den bei der Handauflegung, welche jetzt ganz allgemein wird, zu ſprechenden Confirmationsformeln, welche dieſe Agenden bieten. Dieſelben ſind ſämmtlich correct und theilweiſe ſogar vortrefflich. Wir theilen einige derſelben mit. Ein Berliner Confirmationsformular v. 17. März 1691[1]: „Jeſus Chriſtus ſtärke und bewahre euch zur Seligkeit.“ Die „Erläuterung der Meckl. KO.“ von 1608: „Der Herr beſtätige und verwahre das Gute, das er in dir angefangen hat, durch Jeſum Chriſtum.“ Das Stader Manuale v. 1710: „Der Segen des allmächtigen Gottes, des Vaters, Sohnes und des heiligen Geiſtes ſei über euch und bleibe bei euch allezeit.“ Das Württemb. Kirchenbuch v. 1765: „Der himmliſche Vater erneuere und vermehre in dir um Jeſu Chriſti willen die Gabe des werthen heiligen Geiſtes zur Stärkung deines Glaubens, zur Kraft in der Gottſeligkeit, zur Geduld in dem Leiden, und zur ſeligen Hoffnung des ewigen Lebens.“ Die Hannoverſche Agende von 1717 nimmt die Formel: „Nimm hin den heiligen Geiſt“ an, aber giebt ihr folgende correcte Faſſung: „Gott Vater, Sohn und heiliger Geiſt gebe dir ſeine Gnade, Schutz und Schirm vor allem Argen, Stärke und Hülfe zu allem Guten, um des theuren Verdienſtes unſeres einigen Erlöſers Jeſu Chriſti willen.“ Die Goslarſche Agende von 1762 läßt nur ein allgemeines Fürgebet und den moſaiſchen Segen „von der Kanzel herab“ über alle Confirmanden insgeſammt ſprechen, und hat keine Handauflegung und keine Formel. Auch die Oſtfrieſiſche KO. von 1716 hat weder Handauflegung noch Formel.

Als Fürgebet haben alle Agenden dieſer Zeit, die uns bekannt geworden ſind, das Gebet der Kalenberger KO., welches wir S. 46. mitgetheilt haben, zum Theil mit leichten und bedeutungsloſen Aenderungen in der Faſſung. Nur das Stader Manuale hat das von uns S. 47. mitgetheilte Gebet der Lauenburger KO. Und nur die „Erläuterung der Meckl.

[1]) Bei Bachmann a. a. O. S. 97.

KO." hat ein ganz neues Gebet, welches ſo lautet: „Ich preiſe dich, Vater und Herr Himmels und der Erden, daß du ſolche deine Geheimniſſe den Weiſen und Klugen dieſer Welt verborgen haſt, und haſt es den Unmündigen geoffenbaret. Ja, Vater, alſo iſt es wohlgefällig geweſen vor Dir. Deinem Namen ſei Preis und Ehre in Ewigkeit. Wir bitten Dich, Du wolleſt dieſe anwachſende Kinder in Deinem Bekenntniß, wahrem Glauben und heiligem Leben immer mehr und mehr laſſen wachſen und zunehmen, daß ſie endlich das Ende des Glaubens, nemlich der Seelen Seligkeit, davon tragen mögen. Das wolleſt Du thun um des unſchuldigen Leidens und Sterbens Jeſu Chriſti willen. Amen."

Mit der allgemeinen Einführung der Confirmation erledigte ſich — um auch das noch zu erwähnen — die Frage: wer zu confirmiren habe? von ſelbſt dahin, daß die Confirmation eine Verrichtung der Paſtoren ward. Wenn z. B. Lüneburgiſche Verordnungen vom Ende des 17. Jahrhunderts[1]) die Confirmation noch dem Oberſuperintendenten vindiciren, ſo iſt das eben nur eine Reminiscenz an frühere Anſchauungen und Einrichtungen, welche bald verſchwand. Dagegen iſt es etwas Neues, was der Pietismus gebar, wenn ein Württembergiſches Generalreſcript vom 16. Novbr. 1785[2]) geſtattet, daß ein kranker Vater, wenn er es wünſche, ſelbſt ſein Kind in ſeinem Hauſe confirmiren dürfe. Daß der Pietismus an den Paſtor die Anforderung machen mußte, ſelbſt wiedergeboren (im pietiſtiſchen Sinne) zu ſein, wenn ſein Confirmandenunterricht und ſeine Confirmation Frucht ſchaffen ſollten, verſteht ſich bei der Anſchauung, die er von der Behandlung dieſer Dinge hatte, von ſelbſt.[3])

Das iſt die ſpeneriſche Confirmation. Wir laſſen uns das Ganze noch einmal durch die Beſchreibung reſumiren,

---

[1]) Bei Bachmann a. a. O. S. 149.

[2]) Ebendaſ. S. 160.

[3]) Man vergl. Pfaff's Aeußerungen darüber. Bei Bachmann. S. 202.

welche Pfaff[1]) von der Confirmation giebt: Medulla confirmationis est ex parte confirmandorum professio fidei publica, et repetitio foederis baptismalis cum promissione constantiae in fide perpetuae conjuncta, et vitae sanctioris praestantia initia, ex parte confirmantium catechesis, preces super confirmandos fusae et benedictio in eosdem pronunciata, spiritualisque illa ad Christianismi ἄσκησιν praestantiorem excitatio. Daß die Confirmation damit etwas Anderes geworden war, als sie im 16. Jahrhundert gewesen, ist klar. Auch ging die Einführung derselben in manchen Landeskirchen nicht ohne heftige Oppositionen Seitens der Pastoren und der Gemeinden ab; und in Dänemark und Norwegen fühlte sich das Volk sogar dadurch heraus, daß diese Confirmation, diese „Taufbundserneuerung", zu der Taufe nicht in richtigem Verhältnisse stand, und widersetzte sich der Einführung in der Furcht, „als wollte man dadurch die Kindertaufe für ungültig erklären, und deßhalb Alle von Neuem umtaufen."[2]) Ja, aus den eigenen Reihen des Pietismus erstand der Confirmation die Opposition. Mit denselben Gründen, mit welchen der Pietismus das Examen, das Bekenntniß u. s. w. der alten Confirmation angefochten hatte, focht der Abt Steinmetz dem Pietismus seine Taufbundserneuerungsceremonie an: „Man überredet die Leute, daß sie durch die Confirmation im Taufbunde bestätigt und befestigt würden. — Wir reden jetzt nur wider den Aberglauben, der damit getrieben wird. Denn die meisten Kinder stehen leider nicht mehr im Taufbunde, wenn Solches mit ihnen vorgeht. Wie können sie nun in einer Sache bestätigt werden, darinnen sie nicht mehr stehen? Und die Befestigung im Taufbunde an sich mag ja nicht mit äußeren Geberden geschehen. Wenn nun ein Kind das heilige Abendmahl empfangen, meint es hierdurch abgefertigt und privilegirt, in die Welt hinein laufen zu dürfen; das

[1]) Diss. de conf. cap. 4.

[2]) Vergl. Bachmann a. a. O. S. 164.

Lernen hat es vorher als eine große Laſt angeſehen; nun iſt es froh, daß es deſſelben los iſt. Seinen Katechismus und Bücher ſteckt es bei Seite und vergißt nach und nach, was es ehedem gelernt. Ja, es meint wohl, daß es ſolches, da es zum Abendmahl geweſen, nicht mehr bedürfe. Sein übriges Chriſtenthum ſetzt es darin, daß es nach der Weiſe der meiſten Alten alle Quartale, wenn es hoch kommt, ſeine auswendig gelernte Beichte im Beichtſtuhl herſage und alſo nach dem Kalender zum Abendmahl gehe. Bei dem Allen bleibt das, was zum inwendigen Chriſtenthum gehört, verloren und vergeſſen.“ [1]) Gleichwohl wurde die Confirmation im Laufe des 18. Jahrhunderts als Taufbundserneuerung allgemein eingeführt.

Aber die letzte Hälfte dieſer Arbeit übernahm ſchon der Rationalismus. Man kann von einer rationaliſtiſchen Auffaſſung der Confirmation kaum reden, da dem Rationalismus die dogmatiſche Unterlage fehlte, auf welcher ſich eine wirklich ausgeprägte Auffaſſung von irgend einer kirchlichen Handlung hätte geſtalten können. Vielmehr ſtellt ſich ſeine Behandlung der Confirmation nach dieſer Seite hin als eine reine Entleerung dar.

Was ihm die Confirmation blieb, ſagen uns kurz folgende Worte der Württemberger Liturgie v. 1809: „Geliebte Kinder, ihr — wollet öffentlich bekennen, daß ihr die Lehre Jeſu für eine göttliche, für die ſicherſte und zuverläſſigſte Anweiſung zur wahren ewigen Seligkeit haltet; ihr wollet euch nach empfangenem Unterrichte aus eigener Ueberzeugung zur ſtandhaften Befolgung dieſer Lehre für euer ganzes Leben auf's Feierlichſte verpflichten, nachdem ihr ſchon in früher Jugend durch die Taufe dazu eingeweiht worden ſeid, und wollet ſo euer Taufgelübde feierlich erneuern.“ Der Rationalismus nimmt den pietiſtiſchen Grundbegriff der Taufbundserneuerung auf; aber wenn dabei ſchon dem Pietismus die Seite der Taufe, nach welcher hin ſie eine göttliche Gnaden-

[1]) Ebendaſ. S. 207.

that an dem Kinde, ein Bad der Wiedergeburt iſt, ſehr hinter der ſpäteren Bekehrung durch das Wort zurückgetreten war, ſo gingen dem Rationalismus dieſe beiden Begriffe vollſtändig verloren, und es ging ihm folgeweiſe die Taufbundserneuerung der Confirmation geradezu in eine Bundſchließung über, die das Kind „nach empfangenem Unterrichte“ in dem Confirmationsgelübde vollzog. Die Taufe trat dabei völlig zurück: ſie konnte nur die Bedeutung behalten, daß in ihr das Kind vorläufig zu Demjenigen „geweiht“ worden war, wozu es ſich nun in dem Confirmationsgelübde machte, indem das letztere diente, „die heilige Verbindung zu beſtätigen,“ zu welcher die Kinder durch die Taufe geweiht wurden. Mit dieſem Grundgedanken muß man denn nur die anderen dem Rationalismus weſentlichen Vorausſetzungen verbinden, und es ergiebt ſich leicht, was unter ſeinen Händen aus dem Ganzen der Confirmation werden mußte.

Er behielt zwar traditionell die alten Beſtandtheile der Confirmation bei; aber ſie wurden alle etwas Anderes. In der Katecheſe, im Confirmandenunterricht ging man von dem Erbaulich-practiſchen des Pietismus zum Moraliſch-practiſchen und noch weiter zum Gemeinnützig-practiſchen über: es kam die Zeit, wo Paſtores, weil die Behandlung der göttlichen Eigenſchaften und der zehn Gebote ſchlechterdings die Stunden des Confirmationsunterrichts nicht ausfüllen wollten, ſich gedrungen fühlten, den Kindern das Wichtigſte aus der Pſychologie, Aſtrologie, Naturgeſchichte und Technologie auf den Lebensweg mitzugeben. Das Examen war ſchon dem Pietismus als die Andacht ſtörend erſchienen, und er hatte es deßhalb vor der Confirmation an einem anderen Tage vorgenommen; der Rationalismus, der nichts explicite zu bekennen hatte, ließ es, wo er konnte, ganz weg; oder er ſtellte, von dem Katechismus und den alten Confirmationsfragen ſich losmachend, eine „freie“ Prüfung über die „hauptſächlichſten Religionswahrheiten“ an; und nur wo, wie theilweiſe in Mecklenburg und Württemberg, die in den Gemeinden lebenden Traditionen ihn dazu zwangen, hielt er ſich „bis auf

Weiteres" an den Katechismus oder an die alten Confirmations-fragen. Schon der Pietismus hatte zu ſelbſtgemachten Bekenntniſſen gegriffen; unter dem Rationalismus iſt damit der gröbſte Unfug betrieben, es ſind die ärgſten Häreſieen feierlichſt am Altar bekannt geworden, ſelbſt die rationaliſtiſchen Agenden, z. B. das Königlich-Sächſiſche Kirchenbuch v. 1812, gehen mit dem Beiſpiel voran, mittelſt einer rationaliſtiſchen Paraphraſe des apoſtoliſchen Glaubensbekenntniſſes bekennen zu laſſen. Es konnte nicht anders kommen, wo Bekennen ſo viel hieß, als „ſich öffentlich für Jeſum erklären und zum Glauben an ſein Evangelium anheiſchig machen." Schon dieſe Worte zeigen, daß das Bekenntniß dem Rationalismus wie dem Pietismus in das Gelübde überging; und wenn ſchon dem Pietismus das Gelübde der Mittelpunkt der ganzen Confirmationshandlung geweſen war, ſo mußte dies beim Rationalismus noch mehr der Fall ſein, weil ihm ja die Confirmation Bundſchließung war. So iſt man denn unter dem Rationalismus nicht ſelten ſo weit gegangen, die Confirmanden nicht bloß geloben, ſondern geradezu „ſchwören" zu laſſen. Und dabei hatte der Pietismus, der doch wenigſtens den Herrn Jeſum noch kannte, noch einen Inhalt für das Gelübde; aber beim Rationalismus lief natürlich das ganze Gelübde auf den guten Vorſatz zur Tugend und Pflichterfüllung und das Verſprechen dieſes Vorſatzes hinaus: Das Gelübde „einer chriſtlichen Sittlichkeit", das Verſprechen „eines rechtſchaffenen Wandels" haben die Kinder zu beſchwören. Und doch wird auf dies Gelübde, auf ſolch leeres Selbſtthun nicht bloß großes Gewicht gelegt, ſondern geradezu die Seligkeit gebaut: „Nun, meine Theuerſten," läßt die Württemb. Liturgie ſagen, „ſo beſtehe denn dies euer Gelübde, das ihr vor Gott abgelegt habt, und es ſei der feſte unbewegliche Grund eurer Wohlfahrt und Zufriedenheit." Das Fürgebet blieb freilich, aber an eigentliche Kraft und Wirkung des Gebets und Fürgebets glaubte ja der Rationalismus nicht, und was er den Kindern erbitten ſollte, wußte er auch nicht; ſo wurde Alles matt. Daher kommen

denn auch die guten Confirmationsformeln außer Uebung; die dafür aufkommenden ſind matt, und enthalten zum Theil gar nicht einmal einen Segenswunſch, ſondern ſittliche Vorſchriften, z. B.: „Wandle vor Gott und ſei fromm.“ Häufig ward auch zu der Handauflegung, die man allgemein beibehielt, gar keine Formel, ſondern ohne Sinn und Verſtand irgend ein Bibelſpruch tröſtenden oder vermahnenden Inhalts geſprochen.

So war die rationaliſtiſche Confirmation völlig leer, und trat doch auf der anderen Seite mit ungeheurer Prätenſion auf, indem ſie Bundſchließung ſein wollte. Dieſer innere Zwieſpalt konnte dahin führen, der Confirmation irgend eine andere Bedeutung zu ſuchen; und wirklich macht das Sächſ. Kirchenbuch v. 1812 einen Anſatz dazu, die Confirmation als Aufnahme in die Gemeinde zu behandeln. Es führt erſt aus, wie die Kinder zwar ſchon in der Taufe vorläufig in die Gemeinde aufgenommen und zum Glauben an Gott verpflichtet ſeien, wie ſie aber erſt jetzt in die Jahre gekommen wären, dieſe Aufnahme billigen und die damit verknüpften Verpflichtungen ſelbſtwillig übernehmen zu können; und läßt dann nach abgenommenem Gelübde den Geiſtlichen ſagen: „So nehme ich, als ein verordneter Diener des Worts, euch insgeſammt von Neuem in den Schooß der evangeliſchen Kirche auf, gebe euch die Erlaubniß, das Abendmahl des Herrn zu halten, und an allen Rechten und Segnungen der Gemeinde Theil zu nehmen.“ Auch dahin wird nicht ſelten dieſer Gedanke von den Rationaliſten gewendet, als ob durch die Taufe die Aufnahme in die allgemeine chriſtliche Kirche und durch die Confirmation die Aufnahme in eine beſtimmte Confeſſionskirche oder „Religionspartei“ gegeben werde. Aber man braucht ſich nur zu entſinnen, welche Vorſtellungen der Rationalismus von Kirche, Gemeinde, Confeſſion und Confeſſionskirche hatte, um einzuſehen, daß dies Alles im Munde des Rationalismus nur Redensart war und bei der Redensart bleiben mußte. Um es zu einer wirklichen Bedeutung der Confirmation zu bringen, fehlte dem Rationalismus die

dogmatiſche Fundirung. Dagegen führte der erwähnte Zwieſpalt zu der anderen Conſequenz, daß man die innere Leerheit und Bedeutungsloſigkeit der Handlung durch äußerliches Gepränge, durch allerlei Oſtentation zu verdecken ſuchte. Oſtentation war es, wenn man, ſtatt geloben zu laſſen, ſchwören ließ, Oſtentation war es, wenn man die Kinder aufputzte, in feierlichen Proceſſionen erſcheinen, ſich theatraliſch gruppiren ließ. Oſtentation waren die Wechſelgeſänge, die man die Confirmanden und die Gemeinde umſchichtig ſingen ließ. Und Oſtentation war es, wenn man Alles in der Handlung auf die Rührung anlegte, wenn man die ganze Wirkung geradezu in den „Eindruck der Feierlichkeit", der „feierlichen Cerimonie" ſetzte, wenn man ſogar dabei betete, „daß dieſe Feierlichkeit tiefe, bleibende Eindrücke auf ihr Herz und ihr ganzes Leben machen möge."

In dieſer Geſtalt iſt die Confirmation in unſere Gemeinden eingeführt und eingelebt worden. Und das gute Volk, welches in ſeiner Ehrlichkeit annahm, daß, was die Kirche ihm mit ſolcher Vorliebe und Oſtentation darbot, doch auch wirklich Etwas beſagen, eine göttliche Gnadenmittheilung enthalten müſſe, glaubt nun wirklich, daß die Confirmation völlig ſo nöthig wie die Taufe zur Seligkeit iſt.

Um das Geſagte zu bewahrheiten und näher zu erläutern, geben wir auch aus den Formularen und Formeln der rationaliſtiſchen Agenden einige Proben. Als Probe einer Formel des Bekenntniſſes und Gelübdes möge die, noch ſehr leidliche, der Württemb. Liturgie dienen: „Bekennet ihr euch mit Mund und Herzen zu der Lehre Jeſu Chriſti, wie ihr ſie aus der heiligen Schrift kennet. Nehmet ihr ſie mit Ueberzeugung als eine göttliche Lehre, und als die untrügliche Anweiſung zur ewigen Seligkeit an? Ja. Entſaget ihr allem Unglauben, und Aberglauben, allen ſündlichen Neigungen, Geſinnungen, und Werken? Ja. Verpflichtet ihr euch hingegen, dem heiligen Gott, Vater, Sohn und Geiſt, ewig treu zu ſein, und nach ſeinem Willen und dem Evangelio Jeſu euer ganzes Leben ſo einzurichten, daß ihr einſt auch als Chriſten ſelig

ſterben könnt? Ja.“ Als Proben der Confirmationsformeln mögen nachſtehende gelten: „Wandle würdiglich dem Evangelio Jeſu Chriſti.“ „Bleibe in dem, was du gelernt haſt.“ „Sei geſinnt, wie Jeſus Chriſtus geſinnt war, und folge ſeinem Vorbild nach.“ „Gott, der Vater unſeres Herrn Jeſu Chriſti, gebe dir den Geiſt der Weisheit und Gottſeligkeit, Ihn immer beſſer kennen zu lernen, und im Glauben und Gehorſam gegen Ihn bis an's Ende zu beharren.“ Auch gereimt: „Feſt ſtehe dein Entſchluß, wie Gottes Felſen ſtehen: Stets will ich auf dem Weg der wahren Tugend gehen! Auch wo kein Menſch dich ſieht, auch wo kein Menſch dich hört, Sei Tugend heilig dir, wie Jeſus ſie gelehrt.“ Aus den ſämmtlich neuen Fürgebeten nur folgende Stellen: „Aber wir bitten das Eine nur: gieb ihnen ihr täglich Brod! Die unentbehrlichſten Lebensbedürfniſſe, die gerade ihnen wohlthätigſten Lebensfreuden wirſt Du ihnen nicht verſagen.“ — „Immer freier von Unwiſſenheit und Vorurtheilen, immer freier von den nachtheiligen Einflüſſen ihrer Neigungen, immer freier von der Herrſchaft ihrer ſeitherigen böſen Gewohnheiten, freier von dem Uebergewichte der Sinnlichkeit überhaupt laß ſie werden mit jedem Tage, und insbeſondere durch den bleibenden Eindruck dieſer heiligen Stunde.“ Die Anredeformulare nehmen in der Regel den Gang, daß ſie die unſchuldigen Kinder beklagen, die nun in die Welt voll Verführungen und Leiden hinausgejagt werden ſollen, dieſelben mit der Lehre Chriſti und dem „großen Gedanken an Gott“ tröſten, und ſie zu feſten Tugendvorſätzen ermahnen. Und das geſchieht denn in folgendem Tone: „Beobachtet die Wirkungen und Einrichtungen Gottes in der Natur, merket auf die Erfahrungen des Lebens, die ihr an euch und Anderen macht; wendet eure Ueberzeugung immer an auf Alles, was um und mit euch vorgeht.“ — „Wenn jetzt und künftig eure Geſchäfte mühſame und oft undankbare Anſtrengungen, eure Neigungen Selbſtüberwindung, eure Freuden die ſo ſchwere Mäßigung, eure Leiden Seelenſtärke von euch fordern, ſo ſeid und bleibet durchdrungen von der Wahrheit: die Beſtimmung

des Menſchen iſt ja Gottſeligkeit und Tugend!“ — „Leſet es in der Pracht des Himmels, fühlet es bei den Reizen der Erde, das erſte Gebot aller Selbſtpflicht: Erkenn' es, was es auf ſich hat, ein Menſch zu ſein! Jedes Geſchäft, das euch obliegt, empfehle ſich euch durch die Vorſchrift: Sei nützlich für die Welt. Jede Verſuchung erinnere euch an die Ermahnung: Bezähme deine Begierden.“ Auch einen der Wechſelgeſänge, die man Confirmanden und Gemeinde mit einander ſingen ließ: „Kinder: Allgegenwärtiger, ich ſchwöre Dir heute vor Deinem Angeſicht. Sei gnädig Deinem Kind und höre, Was Dir mein Herz und Mund verſpricht! Gemeinde: O daß ihr euch mit Redlichkeit Auf ewig ſeinem Dienſte weiht. Kinder: Herr, ſtärke Du mich, Du mich Schwachen, Verleihe mir Beſtändigkeit, Und lehre Du mich beten, wachen, Hilf kämpfen mir den edlen Streit. Gemeinde: Euch kröne einſt vor Gottes Thron Der Ueberwinder hoher Lohn.“

Aber die Einwirkung des Rationalismus auf die Geſtaltung der Confirmation iſt nach einer anderen Seite hin noch viel bedeutender geweſen. Der Rationalismus iſt der Territorialismus, und der Territorialismus iſt der kirchliche Büreaukratismus. Dieſer kirchliche Büreaukratismus hat die Einfügung der Confirmation in das Syſtem des kirchlichen Lebens beſorgt, da dieſelbe meiſtens erſt zu ſeiner Zeit in den Landeskirchen durchgeführt ward, und mithin nach dieſer Seite hin die Normen und Ordnungen erſt zu ſchaffen waren. Man kann immerhin anerkennen, daß dabei auch manche heilſame Ordnung aufgerichtet worden iſt, und braucht doch das Auge nicht dagegen zu verſchließen, daß ſelbſt dieſe Ordnungen ihre ſehr bedenkliche Seite haben. Die Herſtellung dieſer Ordnungen iſt von den Territorialgeſetzgebungen beſchafft worden, und ſo, was die einzelnen Beſtimmungen betrifft, in eine ſehr bunte Mannigfaltigkeit aus einander gegangen. Gleichwohl hat dabei durch ganz Deutſchland eine große Gleichförmigkeit der Hauptgeſichtspunkte geherrſcht. Wir können daher das ganze Material unter einige wenige Commata

zuſammenfaſſen, und einer ganz nutzloſen Zuſammenſtellung der einzelnen Varietäten entſagen.

Bisher waren die Beſtimmungen wegen des Confirmationsalters, der Confirmationszeit, der Dauer des Confirmandenunterrichts ſehr ungenau geweſen. Der Territorialismus hat hierin von Land zu Lande, allerdings durch ſeine eignen anderweitigen Maaßnahmen gezwungen, die pünktlichſte Ordnung getroffen. Als die Confirmation allgemein eingeführt ward d. h. als Jeder gezwungen ward, ſein Kind confirmiren zu laſſen, war eine Einrichtung, nach welcher der Paſtor dazu einen Sonntag wählen konnte, allerdings nicht mehr ausreichend. Man ordnete daher allenthalben beſtimmte jährliche oder halbjährliche Confirmationstage. Hierin lag auch nichts Bedenkliches; nur daß man mancher Orten dazu Tage beſtimmte, wie den Palmſonntag, den Gründonnerstag, in deren Kirchenjahrsbedeutung durch dieſe Verwendung ein ganz heterogenes Element hineingetragen wurde. Daß man damit Beſtimmungen über Zeit und Dauer des Confirmandenunterrichts verband, war ganz in der Ordnung, wenngleich es manchen Prediger zu der Meinung verführt haben mag, daß er, wenn er ſeine zugezählten Confirmandenſtunden richtig abgehalten, ſein Amt an der Jugend erfüllt habe. Ein Amt wie das Predigtamt verträgt es nicht durchaus, daß man ſeine Verrichtungen ſpecificire. Sehr ſchlimm aber ſind die genauen Beſtimmungen des Confirmationsalters. In richtiger Weiſe waren die alten KOO. bei der materiellen Beſtimmung ſtehen geblieben: „wenn das Kind dahin gediehen iſt, daß es ſelbſt bekennen kann, was in der Taufe ſeine Pathen in ſeinem Namen bekannt haben“, daneben nur im Ungefähren ein muthmaaßliches Lebensalter von 10—14 Jahren benennend. Der Territorialismus aber iſt durch das Verhältniß, welches er der Confirmation zur Schule gab, gezwungen worden, unter hartem Widerſtreben der Bevölkerungen ganz genau auf Tag und Stunde ein Minimalalter zu beſtimmen, welches das Kind erreicht haben muß, wenn es ſoll confirmirt werden können. Es läßt ſich nicht abläugnen, daß dies mehrfach

bedenklich iſt. Die meiſten Landesgeſetzgebungen nehmen z. B. das erreichte 14te Lebensjahr an. Nun iſt es aber ſehr wohl möglich, daß ein Kind ſchon vor dem erreichten 14ten Lebensjahre communionfähig werden kann; und es iſt doch von kirchlichem Standpunkte aus nicht zu motiviren, daß man ein communionfähiges Kind ein Jahr lang vom Tiſche des Herrn entfernt hält. Anderer Seits kann ſich auch bei manchem Kinde ohne ſeine und ſeiner Eltern Schuld die Communionfähigkeit erſt nach vollendetem 14ten Jahre einfinden. Die Fixirung des confirmationsfähigen Alters erſcheint die Präſumtion in ſich zu ſchließen, daß dann Jeder, wenn es mit rechten Dingen zugehe, confirmationsfähig ſein müſſe; und es fällt folglich Schande auf den, der dann noch nicht confirmationsfähig iſt und noch zurückgeſtellt werden muß; was denn noch weiter dahin führt, ihn nicht zurückzuſtellen, ſondern unfähig zu admittiren, um ihn nicht zu beſchimpfen. Hier liegt ein Schaden.

Ferner hat der Territorialismus die Confirmation in die engſte Beziehung zu der Schule, d. h. zu ſeiner, der büreaukratiſchen Schule geſetzt. Die alten kirchlichen Katechiſationen waren verfallen, und an ihre Stelle trat die innerlich rationaliſtiſch beſtimmte und äußerlich büreaukratiſch mit Schulzwang ausgeſtattete Schule. Es wäre Viel über dieſe Schule zu ſagen, die noch wenig Segen gebracht hat. Hier möge nur die Bemerkung Platz finden, daß durch dieſe Schule vielleicht Mancher mehr gelernt hat, als er ſonſt gelernt hätte, aber daß die Luſt und Liebe der Eltern, ihre Kinder Etwas lernen zu laſſen, ſich ſicherlich nicht gemehrt hat, ſeit ſie ihre Kinder Etwas lernen laſſen müſſen. An dieſe Schule ſollte ſich nun die Confirmation anlehnen, wie ehedem an die kirchlichen Katechiſationen. Das hat drei ſchlimme Folgen gehabt. Erſtens wurde dadurch in die Confirmation und in die Erforderniſſe zur Confirmation ein ungehöriges Moment hineingetragen. Der Natur der Sache nach gehört zur Confirmationsfähigkeit Nichts als nothdürftige Heilserkenntniß und Glauben an das Heil. Mehr hatte auch die Kirche

bisher nicht gefordert. Selbst das Lesen können hatte sie nicht gefordert, da sie in ihren kirchlichen Katechisationen durch Vorsprechen des Katechismus dafür sorgte, daß auch, wer nicht lesen konnte, doch zur Heilserkenntniß kommen konnte. Die rationalistische Schule dagegen stellte natürlich die irdische Bildung voran, und so wird nun häufig auch für die Confirmation, offenbar unberechtigt, ein Quantum irdischer Bildung gefordert, das mit der Bedeutung der Confirmation gar nicht im Zusammenhang steht. Es soll nicht confirmirt werden, wer nicht „die erforderliche Verstandesfähigkeit", wer nicht „hinreichende Ausbildung seines Denkvermögens und seiner Sprachfertigkeit", wer nicht „die nöthigen Schulkenntnisse", wer nicht „genügende geistige Bildung" hat, wer nicht schreiben und rechnen kann. Diese Anforderungen würden selbst dann unberechtigt sein, wenn sie nicht noch den weiteren großen Fehler hätten, rein Formales zu begehren, da man ohne Frage ein Kind Jesu sein kann ohne „geistige Bildung" und ohne dividiren zu können. Zweitens wurde die Versagung der Confirmation als eines der wirksamsten Mittel gebraucht, um den Schulzwang durchzuführen. Die Confirmation wurde, wie wir gleich sehen werden, die unumgängliche Vorbedingung für das weitere Fortkommen im bürgerlichen Leben, und für die Confirmation wurde wieder der Schulbesuch die unumgängliche Vorbedingung. Es kann nicht confirmirt werden, wer nicht ein Attest über ordentlichen Schulbesuch beibringt, wer nicht die beiden letzten Jahre die Schule regelmäßig besucht hat, wer nicht wenigstens ein Jahr lang in der obersten Klasse gesessen hat, sagen die Verordnungen. Darin ist Nicht zusammen gehöriges zusammengebracht, wie sofort klar wird, wenn man's nur so faßt: es soll und kann nicht zum Tisch des Herrn gehen, der nicht wenigstens ein Jahr in der obersten Klasse gesessen hat! Drittens ward die Confirmation wenigstens für die große Masse des Volks zum Schulentlassungsact gestempelt: Die Kinder gehören der Schule an, so lange sie nicht confirmirt sind, sagen die Verordnungen und werden dazu angehalten, sind aber davon frei,

ſobald ſie confirmirt ſind. Dies zuſammen mit dem Umſtand, daß die kirchlichen Katechiſationen in Wegfall oder Verfall gekommen waren, hat die tiefgreifende und ſo viel beklagte Folge gehabt, daß Katechismus und Chriſtenthum als ein Schulpenſum angeſehen werden, was man vor dem 14ten Jahre auslernt, und von welchem man durch die Confirmation entlaſſen wird, um ſich nachher ſo wenig mehr darum zu kümmern, wie um die Declinationen. Und dieſe ſo durch die Einrichtungen erzeugte Denk- und Handlungsweiſe war und iſt dann noch weiter die Urſache, daß die kirchlichen Katechiſationen auch nicht wieder in lebendige Uebung zu bringen, daß ſie namentlich nicht auf die confirmirte Jugend wieder auszudehnen ſind, daß dieſer confirmirten Jugend überhaupt nicht recht mit der doch ſo bitter nöthigen kirchlichen Pflege beizukommen iſt, weil ſie ja „entlaſſen“ iſt. Uebrigens bedarf es nicht erſt der ausdrücklichen Bemerkung, daß ſich das Geſagte nicht gegen jede Verbindung der Confirmation mit der Schule, die ja allerdings nothwendig iſt, ſondern nur gegen die mechaniſche, äußerlich polizeiliche Verbindung beider richtet.

Noch viel verderblicher aber iſt die Verbindung, in welche der Territorialismus die Confirmation nicht bloß mit dem kirchlichen Leben ſondern nach ſeiner Vermiſchung des Geiſtlichen und Weltlichen auch mit dem bürgerlichen Leben gebracht hat. Es iſt, wenn man die Confirmation einmal vor der Zulaſſung zum Abendmahl hat, in der Ordnung, daß, wer nicht confirmirt iſt, nicht copulirt werden, nicht Gevatter ſtehen, bei Predigerwahlen kein Stimmrecht ausüben darf, denn dies Alles ſetzt allerdings voraus, daß Jemand in der Abendmahlsgemeinſchaft ſtehe. Es wäre daher auch in der Ordnung geweſen, wenn der chriſtliche Staat mehr nicht als das begehrt hätte, daß, wer einen Eid leiſten, Zeuge ſein, zu einem öffentlichen Amte zugelaſſen werden ſolle, confirmirt ſein müſſe, denn für dieſe Dinge muß allerdings der Staat, wenn er chriſtlich ſein will, von den ihm untergebenen Gliedern der chriſtlichen Kirche begehren, daß ſie in der Abendmahlsgemeinſchaft ſtehen: was ſie innerhalb der Kirche von der

Abendmahlsgemeinſchaft ausſchlöſſe, muß ſie auch innerhalb des chriſtlichen Staats von der Eides-, Zeugen-, Amtsfähigkeit ausſchließen. Aber dabei iſt der Territorialismus keineswegs ſtehen geblieben; ſondern wie er einer Seits die Confirmationsfähigkeit an Dinge, die nicht im entfernteſten Zuſammenhange damit ſtehen, z. B. an das Vaccinirtſein, mit Geſetzesgewalt gebunden hat, ſo hat er anderer Seits von dem Confirmirtſein Dinge abhängig gemacht, die nicht die geringſte innere Verbindung damit haben: Wer nicht confirmirt iſt, der ſoll nicht aus der Parochie entfernt, nicht von ſeinen Eltern aus dem Hauſe gethan, nicht in Dienſt, nicht in die Lehre gegeben, in keiner Zunft oder Gilde eingeſchrieben, in keine ſtaatliche Erziehungsanſtalten, Alumnate aufgenommen werden. Die Abſicht hiebei war, Ordnung in die Sache zu bringen und es zu erzwingen, daß die Kinder in jungen Jahren confirmirt und vorher ordentlich zur Schule gehalten würden. Daß dieſer Zweck äußerlich erreicht iſt, liegt vor. Aber dieſer Gewinn iſt durch den Nachtheil erkauft, daß mit Nothwendigkeit an einander geknüpft iſt, was nicht mit Nothwendigkeit zuſammen gehört: es iſt nicht abzuſehen, warum nicht Einer, der noch nicht confirmirt iſt, Gänſe und Schweine hüten, die Schuſterei lernen ſollte. Daß ein Nichtconfirmirter nicht zum Eide gelaſſen wird, hat ſeinen richtigen Grund; aber daß er nicht zum Rinderhüten gelaſſen wird, hat keinen anderen Grund, als daß ſich ſo am leichteſten Ordnung ſchaffen ließ. Daher hat es nun zwei ſchlimme Folgen entwickelt: Erſtens haben die Dienſt- und Lehrherren ſich dieſe Verordnungen wohl gefallen laſſen, und nun die Beſchäftigungen ihrer Dienſt- und Lehrjungen ſo bemeſſen, daß dieſelben ſich einer kirchlichen Pflege, den kirchlichen Katechiſationen, einem oft ſo nöthigen Nachunterricht gar nicht mehr ſtellen können. Hätte man den büreaukratiſchen Zwang, wenn man doch dergleichen üben wollte, dahin geübt, daß man diejenigen Dienſt- und Lehrherren, welche Unconfirmirte in Dienſt und Lehre nahmen, anhielt, denſelben die nöthige Zeit zur Fortſetzung des katechetiſchen Unterrichts zu laſſen, ſo blieb den jungen Leuten

die Möglichkeit, die ordentliche Confirmationsreife zu erwarten und doch die erſten nöthigen Schritte auf der Berufsbahn zu thun; ſo brauchte man nicht die Kinder unreif aus Barmherzigkeit mit ihrer äußeren Lage zu confirmiren; ſo hätte man jetzt die Möglichkeit, die weltliche Bildung von der katechetiſchen Ausbildung zu trennen, die Confirmation lediglich an letztere zu knüpfen, und die Schulentlaſſung von der Confirmation unter Umſtänden zu ſcheiden; ſo hätte man eine Möglichkeit, mit der confirmirten Jugend und den aus der Schule Entlaſſenen aber noch nicht Confirmirten ordentliche katechetiſche Uebungen anzuſtellen. Zweitens iſt bereits zugegeben worden, daß dieſe Bindung der erſten Schritte in das bürgerliche Leben an die Vorbedingung der Confirmation zur Ordnung Manches gethan hat. Aber es hat auch ſein Bedenkliches, die Erfüllung kirchlicher Pflichten durch ſolche bürgerliche Nachtheile zu erzwingen, die in keinem inneren Zuſammenhange mit der Nichterfüllung jener Pflichten ſtehen. Es hat keine Nachtheile, wenn man Den, der nicht confirmirt und alſo nicht abendmahlsfähig iſt, nicht zum Eide zuläßt. denn wer nicht abendmahlsfähig iſt, iſt auch wirklich nicht eidesfähig, und mag erſt die eine Fähigkeit erwerben, ehe er die andere exerciren will. Das ſieht denn auch Jeder ein, der einſehen will. Aber wenn man das Erlernen der Schneiderei von dem Confirmirtſein abhängig macht, ſo ſieht davon Niemand die Nothwendigkeit ein, ſondern man fügt ſich, bloß weil man muß. Da entſteht denn eine ſolche Ordnung, die nicht von dem Bewußtſein der ſittlichen Nothwendigkeit getragen iſt, und die auf der Stelle zuſammenbräche, wenn man ihr jene Zwangsſtützen wegnähme. Und gerade ſo ſtehen wir in mancher Beziehung mit der Ordnung der Confirmation. Es iſt jetzt Ordnung darinnen; aber dieſe Ordnung iſt auf theilweiſe falſchen Stützen gebaut; und doch dürfen wir dieſe Stützen nicht ohne Weiteres wegnehmen, wenn nicht zu Tage kommen ſoll, daß — ein großer Theil der Eltern ihre Kinder nicht mehr confirmiren laſſen würde.

Das iſt die Art, wie der Territorialismus die Confirmation in unſer geſammtes Leben eingeordnet hat. Das

Falſche und Nachtheilige derſelben iſt an allen bemerkten Punkten oft und ſchmerzlich gefühlt worden. Aber Hand an die Beſſerung hat man noch nicht gelegt, denn es iſt ſchwer.

Dagegen hat ſich gegen die rationaliſtiſche Behandlung der Confirmation, was die dogmatiſche Unterlage und ihre gottesdienſtliche Bedeutung betrifft, eine chriſtliche Reaction bereits ſiegreich durchgeführt. Nur in der Lippeſchen Agende v. 1838 blüht der Rationalismus noch in aller Pracht der Phraſen und der Rührungen. Von allen anderen in den letzten Jahrzehnden erſchienenen Agenden, und nicht bloß den eingeführten, ſondern auch den officiellen oder halbofficiellen Entwürfen, ja auch den meiſten derartigen Privatarbeiten muß man wenigſtens das rühmen, daß ſie den chriſtlichen Boden ernſtlich behaupten. Aber eine neue Auffaſſung von der Confirmation hat dieſe chriſtliche Reaction nicht erzeugt, und darum auch keine neue Formen derſelben geſchaffen. Sie hat nur die früheren Auffaſſungen wiedergebracht, und dieſelben zuweilen in einer Weiſe combinirt, wie Solches früher nicht geſchehen iſt.

Die andersartigen Zuſätze ſo weit abzuſtreifen, daß die alte nüchterne katechetiſche Behandlung der Confirmation rein wieder erſchiene, iſt noch Wenigen gelungen. Nur der „Entwurf einer Agende für die evangeliſch-lutheriſche Kirche in der Provinz Schleſien, Breslau 1854" hält in ſeinem Confirmationsformular dieſe Auffaſſung ſtreng feſt. Petri's „Agende der hannoverſchen Kirchenordnungen, Hannover, 1852" hält im Uebrigen auch dieſe Anſchauung ganz feſt, nimmt aber dabei die Confirmationsformel „Nimm hin den heiligen Geiſt u. ſ. w." auf, was ein Widerſpruch iſt, der durch die Th. II. S. 154. hinzugefügte Verwahrung nicht beſeitigt wird. Die ſpeneriſche Auffaſſung der Confirmation d. h. die Behandlung derſelben aus dem Begriffe der Taufbundserneuerung heraus, begegnet uns unvermiſcht in dem Württemberger Kirchenbuch v. 1843, außerdem in Stier's „Privatagende, Berlin, 1852", und außerdem in Hugues „Entwurf einer gottesdienſtlichen Ordnung für reformirte Gemeinden, Celle,

1846". Die anderen Auffaſſungen erſcheinen nicht unvermiſcht, ſondern in, zum Theil eigenthümlichen, Combinirungen.

Höfling, der zwar keine Agende geſchrieben aber in ſeinem ſo viel von uns benutzten Werke mehr als alle modernen Agenden u. ſ. w. für die Confirmation geleiſtet hat, hält auf der dogmatiſchen Seite ganz beſtimmt die katechetiſche Behandlung feſt, empfiehlt aber daneben die kirchenregimentliche Verwendung der Confirmation in einer Weiſe, die weit über diejenige Stellung hinausgeht, welche ſelbſt die Heſſiſchen KOO. des 16. Jahrhunderts der Confirmation zur Kirchenverfaſſung gegeben haben. — Was Höfling wegen der kirchenregimentlichen Verwendung der Confirmation angerathen hat, bringt Ebrard ſchon in ſeinem „Reformirten Kirchenbuch, Zürich, 1847" zur Anwendung, und zwar in ſo pronunciirter Weiſe, daß er z. B. die Confirmation geradezu neben der Ordination u. ſ. w. unter den „Handlungen der Kirchenregierung" aufführt, daß er den Geiſtlichen, ehe er den Confirmanden die Handauflegung ertheilt, erſt ausdrücklich die Einwilligung der Presbytern dazu einholen läßt. Daneben aber geht er, im Unterſchiede von Höfling, in dogmatiſcher Beziehung von dem Begriffe der Taufbundserneuerung aus. Auch der Bairiſche Agendenentwurf v. 1852 und die Neue Preußiſche Agende v. 1821 in ihren ſpäteren Provincialbearbeitungen haben den dogmatiſchen Begriff der Taufbundserneueruug zur Grundlage, behandeln aber daneben die Confirmation als Aufnahme in die Gemeinde, obgleich der letztere Gedanke weit nicht ſo klar gefaßt und ſo entſchieden durch ſeine Conſequenzen geführt iſt als bei Ebrard und Höfling. Die drei letztgenannten Agenden beruhen alſo auf einer Combination der ſpeneriſchen und kirchenregimentlichen Auffaſſung und Verwendung der Confirmation. — Der Entwurf einer evangeliſchen Agende für Deſſau v. 1853 hat die Confirmationsformel „Nehmet hin den heiligen Geiſt u. ſ. w.", obgleich neben anderen, und „erklärt" dabei die Confirmanden „für rechte Glieder der Gemeinde Jeſu Chriſti". Es erſcheinen hier alſo die ſacramentliche und die kirchenregiment-

liche Auffaſſung, obgleich abgeſchwächt neben einander. — Löhe in ſeiner Agende, Nördlingen, 1844, folgt im Uebrigen der katechetiſchen Behandlung, läßt aber die Confirmanden zur kirchlichen Gemeinſchaft annehmen, und hat, obgleich neben anderen, die Confirmationsformel „Nehmet hin den heiligen Geiſt u. ſ. w.“ Da erſcheint alſo die katechetiſche mit der kirchenregimentlichen und ſacramentlichen Auffaſſung combinirt, obgleich die beiden letzteren nicht beſtimmt durchgeführt ſind. — Der Bairiſche Entwurf v. 1844 geht von dem Begriff der Taufbundserneuerung aus, hat aber eine der mehrerwähnten nachgebildete operative Formel, und verleibt die Confirmanden der Kirche ein, ſo daß er die ſpeneriſche mit der kirchenregimentlichen und ſacramentlichen Auffaſſung combinirt. — Der „Entwurf einer Agende für evangeliſche Gemeinden lutheriſchen Bekenntniſſes in der Provinz Brandenburg, Berlin, 1853“ hat auf der einen Seite Formulare und Gebete, die den vollſten lutheriſchen Taufbegriff u. ſ. w. haben, daneben aber ſpricht er auch von „Erneuerung des Taufbundes“, nimmt mit der Aufnahmeformel der Kaſſeler KO. die Confirmanden „in die volle kirchliche Gemeinſchaft“, in die „Zahl der erwachſenen Glieder unſerer evangeliſch-lutheriſchen Kirche“ auf, und hat dazu die Formel „Nimm hin den heiligen Geiſt“ nebſt dazu gehörigen Gebeten aus den Heſſiſchen und Waldeckſchen KOO. Da geht alſo die katechetiſche Behandlung mit der ſpeneriſchen, kirchenregimentlichen und ſacramentlichen zuſammen. — Dasſelbe wiederholt ſich in Müller's „Hülfbuch für den liturgiſchen Theil des evangeliſchen Gottesdienſtes. Bielefeld, 1851. ff.“ in noch viel grelleren Contraſten, und es kommt ſogar die an den Rationalismus anſtreifende Redewendung vor, daß die Kinder in der Taufe Gott „geweiht“ ſind, ſo daß man hier alle geſchichtlich vorgekommenen Auffaſſungen wenn auch nicht in Harmonie doch zuſammen gebracht finden kann.

Das ſind die hinſichtlich der Confirmation geſchichtlich vorgekommenen Auffaſſungs- und Behandlungsweiſen, und ihr

Verhältniß zur Gegenwart. Nehmen wir noch hinzu, daß große Haufe in unſeren Gemeinden durch den Eclat, den Rationalismus von der Confirmation gemacht hat, bedauer aber wirklich dahin gekommen iſt, daß er die Confirmat neben, ja vielleicht über die Taufe ſtellt, daß er mithin ſofern überhaupt bei ihm von einer begrifflichen Auffaſſ die Rede ſein kann — dieſelbe als eine ſacramentliche Ha lung auffaßt, daß er ſie für ſo nöthig zur Seligkeit wie Taufe hält; ſo haben wir das ganze Material zuſammen, nun an die Beantwortung der Frage gehen zu können, welc Weg wir bei Behandlung der Confirmation einzuſchlagen hal

II.

Die Behandlung der Confirmation.

Es wird hier die Vorfrage ſein, ob wir — da wir vorn herein bekennen, daß wir uns nicht befähigt finden berechtigt halten, der Kirche eine neue Auffaſſung von Confirmation zu bieten — eine der vorgeweſenen faſſungen adoptiren? oder eine der verſuchten Combinirun acceptiren ſollen? und welche?

Die rationaliſtiſche Auffaſſung dürfen wir wohl o Weiteres als antiquirt bei Seite laſſen. Aber auch von pietiſtiſchen mit ihrer Taufbundserneuerung möchten wir d ſelbe ſagen. Der ſpeneriſche Pietismus — und mit die iſt ſeine Anſchauung von der Taufe völlig verwachſen, iſt geſchichtliche Uebergangsrichtung, deren Zeit entſchwunden Wenigſtens iſt ſo viel gewiß, daß der Begriff der Taufbun erneuerung mit der Lehre der lutheriſchen Kirche vom Sa ment der heiligen Taufe unvereinbar iſt. Und wenn neuere Agenden noch von der Erneuerung des Taufbun reden, ſo iſt das wohl mehr als ein Mangel an dogmatiſ Präciſion anzuſehen, da dieſe ſelben Agenden meiſtens dan Formulare aufgenommen haben, welche entſchieden den vo Sacramentsbegriff auf die Taufe anwenden, und mithin zunehmen iſt, daß ſie bei ihren anderweiten Reden von neuung des Taufbundes nicht mehr Das gedacht wiſſen wol

was die ſpenerſche Richtung dabei dachte. Wir glauben demnach auch auf die ſpenerſche Erneuerung des Taufbundes ohne Weiteres verzichten zu dürfen; und unſere Frage ſtellt ſich alſo ſchon enger ſo: Ob wir die katechetiſche, oder die ſacramentliche, oder die kirchenregimentliche Auffaſſung und Behandlung uns aneignen? oder ob wir etwa eine Combination aus dieſen dreien verſuchen wollen?

Da müſſen wir denn zuerſt die Behauptung wagen, daß die katechetiſche Behandlung und die ſacramentliche Bedeutung unvereinbar ſind, und daß mithin zwiſchen dieſen beiden zu wählen iſt. Die erſtere geht von dem Grundſatze aus, daß Gnadenmittheilung nicht anders als durch Wort oder Sacrament erfolge, und daß der Kirche und ihrem Amte keine anderen Mittel als eben dieſe gegeben ſeien, um Gnade mitzutheilen; und auf Grund dieſes Satzes theilt ſie die Gnadenmittheilung der Kindertaufe, der Katecheſe als Handlung des Wortes Gottes an dem Kinde, und dem mit der Confirmation ſich verbindenden Abendmahl zu, läßt aber für die Confirmation als ſolche keine andere efficacia zu, als die durch das Fürgebet geſchehende und daher auch nach denſelben Regeln, welche für die Wirkungskräftigkeit des Fürgebets überhaupt gelten, zu bemeſſende. So lange man daher die Wirkung der Confirmation an dem Kinde lediglich aus dem Fürgebet herleitet, und dieſelbe nicht über die der Wirkung des Fürgebets zukommenden Grenzen erweitert, bleibt man in Einklang mit dieſer Auffaſſung. Sobald man dagegen aus der Confirmation eine ſacramentliche Handlung machen will, muß man derſelben eine Wirkung beilegen, die ſich nicht mehr auf die Wirkung des Fürgebets beſchränkt ſondern eine wirkliche Gnadenmittheilung enthält, und muß ferner dieſe Gnadenmittheilung an etwas Anderes als an das ſolche Wirkung nicht habende Fürgebet, nemlich an die Handauflegung knüpfen, wodurch man dann aber auch weiter zu der Behauptung fortgeſchoben wird, daß Gnadenmittheilung nicht bloß durch Wort oder Sacrament ſondern auch durch andere Mittel z. B. durch die Handauflegung oder

mittelſt des prieſterlichen Ordo erfolge. Auf den erſten Blick giebt ſich hervor, daß hier unvereinbare Gegenſätze vorliegen: Die ſacramentliche Auffaſſung ſetzt, was die katechetiſche Behandlung abſolut läugnet, nemlich daß es außer Wort und Sacrament noch weitere Mittel zur Gnadenmittheilung gebe.

Gilt es aber die Wahl zwiſchen der katechetiſchen Behandlung und der ſacramentlichen Bedeutung der Confirmation, ſo können wir unſeres Theils nicht umhin, uns für die erſtere gegen die letztere zu entſcheiden. Es fehlt der Confirmation, um ſich als Gnade mittheilende Handlung zu behaupten, alle und jede Legitimation. Wenn ein Ding Gnade zuzueignen taugen ſoll, muß es dazu vom Herrn geſetzt ſein; das läßt ſich aber weder von der Confirmation im Ganzen, die zugeſtandener Maaßen in der Schrift nicht vorkommt, noch von einzelnen Beſtandtheilen derſelben ſagen. Am öfterſten hat man in den bekannten Stellen der Apoſtelgeſchichte Grund zu finden geglaubt, die Handauflegung als ein ſolches Gnadenmittel zu nehmen. Aber dieſe Stellen geben uns erſtens bloße Beiſpiele; und da wir nirgend ein Mandat haben, daß wir ſolches den Apoſteln nachthun ſollen, und eben ſo wenig eine Verheißung, daß, wenn wir es den Apoſteln nachthun, dieſelbe Wirkung folgen ſolle, ſo bleibt es mindeſtens mißlich für uns, Etwas nachzuthun, was wohl den Apoſteln aber nicht uns zu thun geboten und geſtattet war. Die Kirche hat ihre Mandate, und darf dieſelben nie überſchreiten. Sodann darf nicht außer Acht gelaſſen werden, daß der Handauflegung der Apoſtel an jenen Stellen die beſonderen, der apoſtoliſchen Zeit eigenthümlichen, wunderhaften Charismen, aber keineswegs die gemeinen, zum gemeinen Chriſtenleben erforderlichen Geiſtesgaben der fortitudo und perseverantia, um welche es doch in der Confirmation zu thun iſt, folgen; und es wäre doch ſehr gewagt, wenn wir das, was die Apoſtel thaten, um ſolche Charismen mitzutheilen, thun wollten um die gemeinen Gaben des Geiſtes mitzutheilen. So zerrinnt uns ſelbſt das Beiſpiel unter den Händen. Auch dem Fürgebet können wir nicht die Bedeutung zulegen, daß es durch ſich ſelbſt den

Confirmanden Gnade mittheile. Das Gebet iſt kein Gnadenmittel; nicht dadurch daß wir für das Kind beten, wird es der Gnade theilhaftig; ſondern wir können nur beten, daß Gott dem Kinde durch ſein Wort und Sacrament, wenn es dasſelbe annimmt, den Geiſt und ſeine Gaben verleihe und vermehre. Eben ſo wenig aber würden wir Recht haben, wenn wir eine ſacramentliche Wirkung der Confirmation auf den Amtsbegriff ſtützen und ſagen wollten, daß aber der Paſtor vermöge ſeines Amtes dem Confirmanden Gnade mitzutheilen vermöge. Wir gehören nicht zu denen, welche das Predigtamt und ſeine Wirkung auf das Verkündigen, auf das Gnade anbieten, auf das Zeugniß geben reduciren: allerdings verleiht Gott durch ſein Predigtamt Gnade. Aber es ſind dazu dem Predigtamt die Mittel von Gott gegeben und bemeſſen; dieſe Mittel ſind keine anderen als Wort und Sacrament; und nur durch dieſe ihm verordneten Mittel, nicht durch ſein von dieſen Mitteln los gelöſtes Amtiren, nicht durch irgend welche von ihm ſelbſt arrogirte Vornahmen wirkt der Paſtor, da ſein Amt eben nur in der Verwaltung dieſer geordneten Mittel beſteht. Ja, wir dürfen nicht einmal die Confirmation mit der Copulation und Ordination in volle Parallele bringen, und ſagen: in dieſen beiden Handlungen theile doch die Kirche durch ihr Amt wirklich und realiter den Eheſegen, das Amt mit; warum nicht eben ſo in der Confirmation? Es finden ſich eben für die Ehe und für das Predigtamt im Worte Gottes die beſtimmten ſtiftenden, ſegnenden, verheißenden Gottesworte, welche Gottesworte die Kirche, welche den Befehl hat die Ehen zu heiligen und dem Predigtamt taugliche Perſonen zu geben, über den betreffenden Perſonen mit Gebet unter dem Zeichen der Handauflegung handeln kann, ſo daß ſelbige Gottesworte an ſolchen Perſonen wirken, was ſie ſagen, wenn die Perſonen es an ſich wirken laſſen. Dagegen findet ſich für die Confirmation kein ſolches Wort. Wir haben zwar Worte Gottes genug, welche den Gläubigen die Geiſtesgaben der fortitudo, der perseverantia verheißen; aber offenſichtlich ſind dies Worte und Verheißungen, welche nicht

bloß der heranwachsenden Jugend, sondern allen Christen zu jeder Zeit gelten und nöthig sind; die Befestigung im Glauben ist eben nicht ein so in einen bestimmten Moment Fallendes, es giebt für das Bestehen in der Wahrheit nicht wie für die Ehe und das amtliche Leben einen in einen bestimmten Moment fallenden Anfang, und folglich auch keine Initiation, und daher giebt es auch kein bestimmtes und einzelnes grundlegendes Gotteswort dafür. Es giebt keine Einweihung zur perseverantia, sondern es bewendet eben dabei, daß der Confirmand für sich und die Gemeinde für ihn Gott bitte, seine Verheißungen der Geistesgaben der perseverantia an ihm fort und fort wahr zu machen. So werden wir darauf zurückgetrieben, die sacramentliche Bedeutung der Confirmation gegen die katechetische Behandlung derselben fallen zu lassen. Uebrigens möchten wir glauben, daß in der Gegenwart die sacramentliche Bedeutung der Confirmation auch kaumhin unter den Theologen noch ernstliche Vertreter finde. Dem Hyperius und den alten Hessischen KDO. ist es allerdings ein Ernst damit, daß dem Confirmanden durch die Handauflegung der heilige Geist mitgetheilt werde; und wenn sie daneben abschwächende Redensarten machen, so rührt das nur von dem Bestreben her, sich mit dem strengen Lutherthum auszugleichen. Aber wenn man in neuester Zeit nicht selten die Formel „Nimm hin den heiligen Geist" wieder aufgenommen hat, wenn man auch sonst in seinen Ausdrücken sich den Aeußerungen des Hyperius und der alten Hessischen KDO. über die Confirmation genähert zu haben scheint, so glauben wir, es gelte davon das oben von den Reden neuerer Agenden über die Taufbundserneuerung Gesagte: daß man sich nemlich der damit gegebenen dogmatischen Cosequenzen nicht ganz bewußt geworden ist, daß man sich in dem löblichen Bestreben, die Confirmation von der rationalistischen Verflachung zu erlösen und ihre geistliche Bedeutung hervorzuheben, zu Ausdrücken hat fortreißen lassen, deren dogmatische Tragweite man nicht genau genug ermessen hat. Doch gilt dies nur von den Theologen. Das Volk dagegen, verführt

durch die Oſtentation, welche der Rationalismus mit der Confirmation getrieben hat, denkt in ſeiner Ueberſchätzung der Confirmation allerdings, daß durch eine von den Paſtoren ſo gefeierte kirchliche Handlung doch Etwas erwirkt werden müſſe. Aber dieſem Wahn ſoll man eben entgegen treten.

Demnach fragt ſich nur noch: ob wir die katechetiſche oder die kirchenregimentliche Behandlung der Confirmation? oder etwa eine Combination beider wollen? Es handelt ſich alſo um eine Auseinanderſetzung mit der Verwendung der Confirmation zu kirchenregimentlichen Zwecken. Und da können wir allerdings nicht ſagen, weder daß ſie mit der katechetiſchen Behandlung der Confirmation abſolut unverträglich wäre, noch daß ſie in der neueſten Theologie keine eigentliche Vertretung gefunden hätte. Im 16ten Jahrhundert freilich erſcheint ſie nie mit der katechetiſchen Behandlung, wohl aber mit derjenigen combinirt, welche der Confirmation ſacramentliche Bedeutung beilegt. Es iſt dies nicht ohne Grund, und wir werden im Folgenden auf dieſen bedeutungsvollen Umſtand achten müſſen. Aber Höfling, der neueſte entſchiedene Verfechter eines kirchenregimentlichen Gebrauchs der Confirmation, hat dies unter ausdrücklicher Verwerfung der ſacramentlichen Bedeutung, mit der katechetiſchen Behandlung combinirt. Dieſe Höflingſchen Vorſchläge ſind von ſo großer Tragweite, daß wir ausführlich auf dieſelben eingehen müſſen.

Von Höfling's ſo oft von uns benutztem bedeutenden Werke über die Taufe und Confirmation ſind die letzten (§. 172—180) Paragraphen, mit welchen eben wir es hier zu thun haben, unter dem Eindrucke des Jahrs 1848 geſchrieben. Indeſſen hat er die einſchlagenden Anſchauungen von der Kirche und ihrer Verfaſſung auch ſpäterhin in ſeinen bekannten „Grundſätzen evangeliſch-lutheriſcher Kirchenverfaſſung" verfochten. Und ſo dürfen wir wohl annehmen, daß die von ihm in dem erſten Werke niedergelegten Gedanken über die Confirmation ihm nicht bloß durch die Bewegungen jenes Jahres angeflogen, ſondern feſt geweſen ſind. Dieſe Gedanken nun ſind folgende: Höfling geht davon aus, daß ſich von dem,

übrigens von ihm ſelbſt vertretenen Standpunkte der katechetiſchen Behandlung aus eigentlich die Nothwendigkeit einer Confirmation als eines beſonderen kirchlichen Actes nicht ergebe, da ja alle Momente von wirklich wirkſamer Bedeutung in die Taufe und Katecheſe und das Abendmahl fielen, und die für die Confirmation zurückbleibenden Momente der Prüfung und des Bekennens und der Fürbitte ſich ſehr füglich auch mit der Beichte vor dem erſten Abendmahlsgenuß und einem damit verbundenen ſolennen Beichtexamen verbinden ließen. Und dies wird man um ſo weniger abläugnen können, als ja die meiſten lutheriſchen Kirchen zwei Jahrhunderte lang keinen ſolennen Confirmationsact gehabt haben. Indem jedoch Höfling ſich zu der weiteren Frage wendet, was denn nun aber mit der einmal vorhandenen Confirmation anzufangen ſei, treten ihm zwei andere Erwägungen zwiſchen die Frage und die Antwort. Erſtens iſt ihm die in ſo mancher Beziehung unrichtige Stellung, in welche, wie wir oben S. 138. ff. ausgeführt haben, der Territorialismus die Confirmation geſetzt hat, äußerſt bedenklich: ſie iſt ihm ein „Zwangsact", ein „die Gewiſſen beſchwerender" Zwangsact, „weil die Entlaſſung aus der Schulpflichtigkeit und die Theilnahme an ſo manchen bürgerlichen Rechten an ihn geknüpft erſcheint." Und daß wir ihm auch hierin theilweiſe Recht geben, und wie weit, ergiebt das von uns S. 143. f. Geſagte. Aber er verbindet nun hiemit noch ein Zweites. Er ſetzt voraus, daß in unſeren Tagen allgemeine Religionsfreiheit, vollſtändige Trennung der Kirche vom Staate, Selbſtregierung der Kirche gebieteriſche Forderung geworden iſt; und wenn wir auch annehmen, daß er jetzt unter veränderten Umſtänden auf die „vollſtändige" Trennung der Kirche vom Staate verzichten dürfte, ſo bleibt ihm doch nach ſeinen ſpäteren Aeußerungen die Selbſtregierung der Kirche als Forderung ſtehen, und zwar in folgendem Sinne: Bisher hat die proteſtantiſche Kirche „ſich an den Staat gelehnt", und iſt „mithin auch die Aeußerung des ſocialen Rechtes der einzelnen Gemeindeglieder nur eine ſehr beſchränkte" geweſen; die Kirche ward „nur als Gemeinſchaft

an den Gnadenmitteln, als Gemeinſchaft für deren Empfang und Gebrauch angeſehen und behandelt.“ Hinfort aber wird „die Kirche zugleich als conſtituirte, ſich ſelbſt regierende Gemeinſchaft der Heiligen“ aufgefaßt und behandelt, es wird auf die „Conſtituirung eines mehr demokratiſchen Kirchenregiments“, auf „eine mehr demokratiſche Leitung der Kirchenangelegenheiten“, auf „eine recht freie kirchliche (nicht un- und widerkirchliche) Verfaſſung“ Bedacht genommen werden müſſen. Kurz, die bisherige, mit dem Summepiscopat verknüpfte Conſiſtorialverfaſſung ſoll weichen, und die Gemeinde ſoll mittelſt einer von unten auf in presbyterialen Formen durch Wahlen ſich erbauenden Verfaſſung das Kirchenregiment handhaben. Da aber erhebt ſich nun auch ſeinem, wie allen derartigen Verfaſſungsplänen gegenüber die ſchwere practiſche Frage: wie denn dabei die Kirche vor dem Untergange zu ſchützen ſei? denn dieſer Plan iſt auf der Grundanſchauung gebaut, daß die Kirche die Gemeinde ſei, und doch iſt dieſe Gemeinde keine Gemeinde der Heiligen. Es muß alſo getrachtet werden, die rechte Gemeinde der Heiligen aus der Maſſe herauszuſetzen, es muß zwiſchen den Maſſen und zwiſchen Solchen unterſchieden werden, die „zur Theilnahme am Regimente der Kirche“, zur Ausübung des „vollen ſocialen Gemeindebürgerrechts“, zur „Vollberechtigung des activen Gemeindebürgerthums“ befähigt ſind; „es wird ſich, wenn die Kirche beſtehen und nicht wieder zu Grunde gehen ſoll, etwas dem alten Unterſchiede zwiſchen catechumenis und fidelibus Analoges, wenn gleich davon auch wieder Verſchiedenes feſtſtellen müſſen.“ Es bedarf alſo eines „Receptionsactes“, durch welchen die zur vollen Theilnahme am kirchlichen Gemeindeleben Befähigten in einen beſonderen Coetus ausgeſondert und von den unbefähigten Maſſen geſchieden werden. Zu einem ſolchen Acte iſt aber die bisherige Confirmation nicht zu gebrauchen. Im Gegentheil, die Kirche würde durch Majoritätswahlen zu Grunde gehen, wenn ſie alle Confirmirten zum activen Gemeindebürgerrecht admittiren wollte, denn die Confirmation „fällt nicht in die Zeit einer rechten und wahren

Mündigkeit", und iſt überdem ein Zwangsact; es wäre aber „viel zu fürchten, wenn ein ſolches Recht, wie das der Theilnahme am Kirchenregimente, auf das zwangsmäßige Empfangenhaben der Taufe und Confirmation gebaut" würde. Aber auch an ſich und dem Begriffe nach fällt die bisherige Confirmation nicht mit der Reception zum activen Gemeindebürgerrecht zuſammen: Die bisherige Confirmation iſt nur die „Aufnahme in die volle und ganze Theilnahme an allen Gnadenmitteln der Kirche." Aber dieſe Aufnahme in die volle Sacraments- und Gnadenmittel-Gemeinſchaft der Kirche fällt, zumal getauften Chriſtenkindern gegenüber, keineswegs nothwendig und von ſelbſt mit der in die Vollberechtigung des Gemeindebürgerthums zuſammen. Vor beiden Aufnahmen hat die Kirche an den Aufzunehmenden Anſprüche zu machen, aber andere und geringere an den zu Confirmirenden, und andere und mehrere an den zu recipirenden Gemeindebürger. Von der Aufnahme in die volle Gnadenmittel-Gemeinſchaft wird ſie nur die offenbar Unwürdigen und Unempfänglichen ausſchließen können, und alſo nach wie vor alle Kinder, wenn ſie ſelbſt zu bekennen wiſſen, confirmiren müſſen. Aber um Jemandem das Gemeindebürgerrecht zuzuerkennen und ihn zur Theilnahme am Regiment zuzulaſſen, darf und muß die Kirche weiter begehren, daß er dazu auch befähigt und willig ſei: ein ſolcher muß erſt „in gereiften Jahren ſowohl ein entſchiedenes detaillirtes kirchliches Glaubensbekenntniß ablegen als einer beſtimmten ſittlichen Zucht der kirchlichen Gemeinſchaft ſich unterwerfen zu wollen geloben", und zwar freiwillig, durch keinerlei kirchlichen oder bürgerlichen Zwang getrieben. Wollte die Kirche dies überſehen, wollte ſie für die Reception in das Gemeindebürgerthum keine andere Anforderungen als für die bisherige Confirmation machen, wollte ſie jene wie dieſe zwangsweiſe mit Allen vornehmen, wollte ſie jene und dieſe nach wie vor zuſammenfallen laſſen, ſo würde ſie durch unkirchliche Majoritätsbeſchlüſſe zu Grunde gehen. Daher wird die Kirche ihr actives Gemeindebürgerrecht von dem der Sacraments- und Gnadenmittelgemeinſchaft trennen und

demzufolge auch neben der bisherigen Confirmation weiter eine Reception in das volle Gemeindebürgerrecht einrichten müſſen. Demnach kommt die Sache practiſch ſo zu ſtehen: Erſtens hat die Kirche die Confirmation im Weſentlichen ſo, wie ſie jetzt iſt, zu dem Zwecke des Abſchluſſes der Katecheſe und der Zulaſſung zum Abendmahl beizubehalten. Nur würde es gut ſein, der Ueberſchätzung der Confirmation und ſonderlich der Handauflegung entgegen zu treten; und dies würde am ſicherſten erreicht werden, wenn man die Kinder nicht allein mit Gebet und Handauflegung aus der Schule und Katecheſe entließe, ſondern ſie auch ſchon mit Gebet und Handauflegung in die Schule und dann wieder in den Confirmandenunterricht aufnähme. Indem man ſo eine Reihe von Receptionsacten mit Gebet und Handauflegung einrichtete, in welcher die bisherige Confirmation das letzte Glied bildete, würde die letztere nicht mehr ſo anſpruchsvoll hervortreten. Aber hievon geſondert hat zweitens die Kirche mit Solchen, welche ſich freiwillig dazu erbieten, einen Act der Reception in das volle ſociale Gemeindebürgerrecht vorzunehmen, in welchem der Aufzunehmende ſich einem beſtimmten Bekenntniß und einer beſtimmten Zucht der Kirche freiwillig unterwirft, und dagegen die Kirche ihn zur Gemeinſchaft aller Rechte und Pflichten des kirchlichen Lebens, zur Ausübung aller activen Gemeindebürgerrechte, zur Theilnahme am Kirchenregimente beſtätigt. Es würde dies ein der klericalen Ordination analoger Act der Einweihung zum activen Gemeindebürger ſein. Durch Einführung deſſelben würde ſich die Maſſe der Gemeinden in zwei Haufen, analog dem alten Unterſchiede zwiſchen catechumenis und fidelibus ſondern. Und dieſer letztere, durch freiwillige Unterwerfung unter die Zucht und das Bekenntniß der Kirche ausgeſonderte Haufe würde dann einen Gemeindeausſchuß bilden, von deſſen vollſter und entſchiedenſter Theilnahme an der Kirchen- und Gemeindeleitung Nichts zu fürchten wäre. Und für eine ſolche Ordination zum vollen Gemeindebürgerthum hätte man dann auch an jenen Stellen der Apoſtelgeſchichte gewiſſer Maaßen einen

Schriftgrund, denn laut jenen Stellen haben ja die Apoſtel durch die Handauflegung nicht die gemeinen, zum Seelenheil nöthigen Gaben, ſondern gerade ſolche Geiſtesgaben mitgetheilt, welche die Gläubigen zu beſonders wirkſamen Gliedern der kirchlichen Gemeinſchaft machten.

Dies ſind die Höfling'ſchen Vorſchläge. Wir nun müſſen uns entſchieden gegen dieſelben ausſprechen. Wir ſehen dabei ganz von der Frage ab, ob die Kirche durch die Zeitverhältniſſe zu ſolchen Einrichtungen, wie ſie hier vorgeſchlagen ſind, genöthigt werde oder nicht. Höfling ſelbſt würde jetzt nicht mehr ſagen, daß die Kirche durch die augenblicklichen Verhältniſſe zu etwas Derartigem genöthigt ſei; und wir fügen hinzu, daß die Kirche ſich durch die Zeitverhältniſſe überhaupt zu nichts nöthigen laſſen ſollte, das nicht an ſich ſelbſt heilſam und nothwendig iſt. Und gerade dies iſt es, was wir den Höfling'ſchen Vorſchlägen aus mehr als Einem Grunde abläugnen müſſen. Vor allen Dingen müſſen wir die Grundanſchauung beſtreiten, auf welcher dieſelben beruhen. Dieſe Grundanſchauung iſt die, daß, weil die Kirche die Gemeinde der Heiligen iſt, die ſichtbare Kirche als conſtituirte, ſich ſelbſt regierende Gemeinſchaft der Heiligen aufgefaßt, behandelt, verfaßt werden müſſe. Dieſe Grundanſchauung iſt offenſichtlich falſch, denn die ſichtbare Gemeinde da vor unſeren Augen, welche doch eben behandelt und verfaßt werden ſoll, iſt nicht eine Gemeinde von Gläubigen und Heiligen, ſondern ein coetus von Berufenen und Gläubigen zuſammen, folglich kann ſie ſich auch nicht als Gemeinde der Heiligen und Gläubigen conſtituiren, noch als ſolche ſich ſelbſt regieren, und noch weniger kann ein Muß vorliegen, ſie als Gemeinſchaft der Heiligen zu behandeln und zu verfaſſen, da ſie dies nicht iſt. Vielmehr wird die ſichtbare Gemeinde aufgefaßt und behandelt werden, und ſich behaben müſſen, als was ſie wirklich iſt, nemlich als ein aus Berufenen und Gläubigen gemiſchter Coetus. Es iſt hier nicht der Ort, dieſen unſeren principiellen Widerſpruch gegen die Auffaſſung Höfling's näher zu begründen, und wir können dies um ſo füglicher

unterlaſſen, als wir an anderem Orte, was wir vermochten, verſucht haben. Aber darauf können und müſſen wir hier verweiſen, wie ſich ſelbſt an dem einzelnen hier in Frage ſtehenden Punkte ſo klar. hervorgiebt, daß mindeſtens die lutheriſche Kirche niemals und nimmer die Höflingſche Grundanſchauung von der Kirche und der Gemeinde und ihrer Verfaſſung getheilt hat. Niemals hat die lutheriſche Kirche die Kirche als „conſtituirte, ſich ſelbſt regierende Gemeinde der Heiligen" aufgefaßt und behandelt. In Heſſen hat man dies auf der Synode zu Homburg unter der Leitung des Reformirten Lambert von Avignon gethan, iſt auch ſpäter nicht ganz davon losgekommen, hat eben deßhalb ſtets mit reformirten Elementen in der eignen Mitte bis auf den heutigen Tag zu ringen gehabt, und hat auch aus dieſer Grundanſchauung manche practiſche Conſequenzen (z. B. eine Reihe von Mitteln zur Ausſonderung eines regierungsfähigen Gemeindeausſchuſſes, und unter dieſen Mitteln auch die kirchenregimentliche Verwendung der Confirmation) gezogen. Aber Luther hat eben bei Gelegenheit der Synode von Homburg ſich geweigert in dieſen Weg einzulenken; und ſeine Kirche iſt ihm auf ſeinem Wege gefolgt und hat den heſſiſchen vermieden. Wenn die lutheriſche Kirche die Kirche als ſich ſelbſt conſtituirende und regierende Gemeinde der Heiligen aufgefaßt hätte, ſo hätte ſie die Gemeinde als Gemeinſchaft der Heiligen faſſen und behandeln müſſen; ſie hat aber die Gemeinde vielmehr „nur als Gemeinſchaft an den Gnadenmitteln, als Gemeinſchaft für deren Empfang und Gebrauch" angeſehen und behandelt. Sie hätte dann ferner nothwendig ſich nach Mitteln und Einrichtungen umthun müſſen, um von der Gemeindemaſſe den zum Selbſtregieren befähigten Ausſchuß herauszuſondern, wie man das allenthalben hat thun müſſen, wo man dieſer Grundanſchauung folgte; ſie hätte in dieſer Richtung auch die Confirmation verwenden müſſen; aber ſie hat nicht nur die Confirmation nicht ſo verwendet, ſondern ſie hat überhaupt keine derartige Einrichtung aufgenommen, ja vielmehr ſich ſtets principiell den Auseinanderſonderungen

innerhalb der Gemeinde widerſetzt. Sie hätte dann endlich die Gemeinden an der Kirchenregierung betheiligen und ſie dafür organiſiren müſſen; aber ſie hat weder die Gemeinden organiſirt, noch ihnen die Kirchenregierung hingegeben, ſondern dieſelbe von Conſiſtorien verwalten laſſen. Zwar hat ſie ſich mit dieſer Form der Regierung „an den Staat angelehnt“; aber indem ſie ſich damit an den Staat anlehnte, that ſie es doch, um nicht die Gemeinderegierung zu probiren. Wenn aber die lutheriſche Kirche von allen den practiſchen Conſequenzen, die aus der Grundanſchauung von einer ſich ſelbſt conſtituirenden und regierenden Gemeinde der Heiligen nothwendig folgen müſſen, keine gezogen hat, ſo iſt doch wohl der Schluß erlaubt, daß ſie dieſe Grundanſchauung ſelber nicht gehabt habe. Oder wollte man ſagen, daß ſie dieſelbe gehabt, aber niemals zur Ausführung gebracht habe? Wahrlich, die Lutheraner, die jetzt ihrer Kirche Dieſes nachſagen, ſchmähen ſie ſchwerer, als die Reformirten, wenn ſie ihr nachſagen, daß ſie ſtets unterſchätzende Vorſtellungen von der Gemeinde gehabt habe. Dem letzten Vorwurf gegenüber läßt ſich doch noch ſtreiten, ob dieſe Vorſtellungen wirklich unterſchätzend oder nicht vielmehr richtig ſind; aber wenn der erſte Vorwurf wahr wäre, ſo würde man an der lutheriſchen Kirche mit Achſelzucken vorübergehen müſſen, als an dem Knecht, der des Herrn Willen gewußt, aber nicht gethan hat. Glücklicherweiſe ſteht die Sache aber nicht ſo. Nur wer ſich ſeine ganze Lehre von der Kirche und Kirchenverfaſſung aus ein paar ewig richtigen, aber einzelnen der römiſchen Kirche gegenüber fixirten Lehrbeſtimmungen herausſpinnen will, ohne daneben je in die alten lutheriſchen KOO. einen Blick gethan oder ein Verſtändniß für dieſelben gehabt, ohne je ſich das lutheriſche Kirchenleben in ſeiner Wirklichkeit angeſehen zu haben, — nur der kann ſich einbilden, daß die lutheriſche Kirche je in ihrer guten Zeit die Kirche als „conſtituirte, ſich ſelbſt regierende Gemeinde der Heiligen“ aufgefaßt und behandelt habe. Vielmehr ſind ſolche Gedanken erſt durch das Collegialſyſtem, d. h. mit dem Pietismus in ihr aufgetaucht. Und Höfling weiß das auch,

und giebt es zu, wenn er ſchreibt: In der lutheriſchen Kirche falle die Aufnahme in die volle Sacramentsgemeinſchaft mit der Beſtätigung zur chriſtlichen Gemeinde zuſammen, und dies ſei nicht zufällig: „Beide Aufnahmen müſſen zuſammenfallen und die letztere in die erſtere ganz aufgehen da, wo man die Kirche nur als Gemeinſchaft an den Gnadenmitteln, als Gemeinſchaft für deren Empfang und Gebrauch anſieht und behandelt; anders aber verhält ſich die Sache, wenn man die Kirche zugleich als conſtituirte, ſich ſelbſt regierende Gemeinſchaft der Heiligen auffaßt. Wir bitten in dieſer Beziehung namentlich die Art und Weiſe zu beachten, wie nach der Heſſiſchen Kirchenordnung u. ſ. w.“ So findet Höfling ſelbſt, wie es auch thatſächlich richtig iſt, bei allen lutheriſchen Kirchen die Auffaſſung der Kirche „nur als Gemeinſchaft an den Gnadenmitteln“, und dagegen die Auffaſſung der Kirche „als conſtituirte und ſich ſelbſt regierende Gemeinſchaft der Heiligen“ nur bei den in dieſem Punkt abweichenden Heſſiſchen Kirchenordnungen. Wenn aber die lutheriſche Kirche nie die Grundanſchauung gehabt hat, daß die Kirche als ſich ſelbſt regierende Gemeinde der Heiligen zu behandeln ſei, ſo müſſen wir ſagen: die Einführung des aus dieſer Grundanſchauung originirenden und zur Verwirklichung derſelben dienenden Höfling'ſchen Receptionsactes würde die Umſtellung der lutheriſchen Kirchenverfaſſung auf ein Princip involviren, welches ihr bisher fremd geweſen iſt. Und zu einem ſolchen Schritte vermögen wenigſtens wir nicht zu rathen.

Das zweite principielle Bedenken betrifft die Scheidung, welche durch den Höfling'ſchen Receptionsact in der Gemeinde zwiſchen dem Coetus der zur vollen Sacramentsgemeinſchaft Admittirten und dem Coetus der zum Gemeindebürgerthum Berechtigten gemacht wird. Höfling hält dabei allerdings feſt, daß zum zweiten Coetus Niemand zugelaſſen werden ſoll, der nicht dem erſten ſchon angehört. Aber er ſcheidet doch nothwendig ſtreng zwiſchen Beiden, ſo daß Viele Lebenslang dem erſten Coetus angehören können, ohne je zu dem zweiten zu gelangen; und er ſcheidet beide ferner in der Beziehung,

daß die Aufnahme in den letzteren Coetus mit dem Verhältniſſe zu den Gnadenmitteln gar nichts zu ſchaffen hat, noch haben ſoll. Nun aber ſtrömt alles geiſtliche Leben und alle Kraft von oben der Kirche ausſchließlich nur durch die Gnadenmittel zu, und nur durch ſie wird alle kirchliche Gemeinſchaft, alle Gemeinſchaft der Chriſten mit Gott und alle ihre Gemeinſchaft unter einander vermittelt. Iſt es da in der Ordnung und wohlgethan, Acte in der Kirche aufzurichten, die mit der Austheilung der Gnadenmittel nichts zu thun haben? Coetus in der Gemeinde zu bilden, die nicht durch die Austheilung der Gnadenmittel gebildet werden? ſo die Kirchenordnung von der Gnadenordnung, die kirchenregimentliche Gemeinſchaft von der Gemeinſchaft in sacris los zu reißen? Die lutheriſche Kirche kennt wohl eine Taufgemeinſchaft und Bekenntnißgemeinſchaft und Abendmahlsgemeinſchaft, alſo eine durch die Gnadenmittel des Worts und Sacraments conſtituirte Gemeinſchaft, aber eine durch bloße kirchenregimentliche Acte gemachte Gemeinſchaft, die nur eine menſchliche ſein könnte, kennt ſie nicht. Da ſind die Heſſiſchen KOO. conſequenter als Höfling: Weil ſie durch die Confirmation eine auserwählte Gemeinde ſchaffen laſſen wollen, ſo geben ſie auch die bloß katechetiſche Behandlung der Confirmation und ihrer Handauflegung auf, und legen derſelben ſacramentliche Wirkung bei, damit ſie auch eine Sacramentsgemeinſchaft, einen von Gott gemachten Coetus ſchaffe. Dies eben iſt der Punkt, wo ſich's zeigt, daß die kirchenregimentliche Verwendung der Confirmation mehr Neigung zu der ſacramentlichen Auffaſſung derſelben haben muß als zu der katechetiſchen.

Wie gewichtig dieſe principiellen Bedenken ſind, tritt ſehr klar heraus, wenn wir weiter den Höfling'ſchen Plan auch von der practiſchen Seite anſehen. Offenbar würde der bei ihm beabſichtigte Zweck, einen zur Ausübung aller activen Gemeindebürgerrechte befähigten Coetus auszuſondern, nicht erreicht werden. Nach Höfling nemlich ſoll in denſelben Jeder recipirt werden, der ſich freiwillig dem beſtimmten Bekenntniß und der Zucht der Kirche unterwirft. Dabei fällt

zunächſt auf, daß hier Alles von der Freiwilligkeit des Recipirt ſein wollenden abhängig gemacht wird, daß die Kirche gar keine Cognition über die Aufnahme üben, keine Prüfung des Aufzunehmenden vornehmen ſoll. Aber näher beſehen iſt dies eine leidige Nothwendigkeit. Es giebt nemlich keine objectiven Kriterien, nach welchen ſich beſtimmen ließe, ob Jemand zum Gemeindevollbürger qualificirt iſt oder nicht, zumal wenn man die Zulaſſung zur vollen Sacramentsgemeinſchaft von dieſer Reception trennt. Dafür ob Jemand zur vollen Sacramentsgemeinſchaft zugelaſſen werden kann oder nicht, giebt es noch objective Kriterien: die Kirche kann ſich überzeugen, ob der zu Admittirende auch hinreichend unterrichtet iſt, ob er Buße und Glauben wenigſtens auf der Lippe hat, ob er ſolche professio oris auch nicht mit ſeinem Wandel Lügen ſtraft; und kann, indem ſie nach dieſen Kriterien annimmt oder abweiſt, wenigſtens die offenbar Unwürdigen und Unreifen fern halten. Aber andere objective Kriterien, als dieſe giebt es auch für die Zulaſſung zum Vollbürgerthum nicht, ſondern die Kirche würde ihrer Seits immerhin Diejenigen, denen ſie die Sacramentsgemeinſchaft zu verwehren nicht Grund hat, auch zum Vollbürgerthum zulaſſen müſſen, ſobald ſie das reifere Alter erreicht haben und ſich dazu melden. So hat man ja auch da, wo man die Kirche als ſich ſelbſt regierende Gemeinde zu verfaſſen verſucht hat, trotz alles Suchens nach zu gewinnenden Garantien keine anderen finden können, als daß man das Sich halten zu den Gnadenmitteln und die Unbeſcholtenheit und die Vollendung des 25. Lebensjahrs gefordert hat — worin doch außer der mechaniſchen Altersbeſtimmung nicht mehr als die zur Zulaſſung zur Sacramentsgemeinſchaft erforderliche externa profeſſio fidei enthalten iſt. Nothgedrungen hat daher Höfling Alles auf die Freiwilligkeit des zu Recipirenden, und auf das ſelbſteigne Untergeben unter das beſtimmte Bekenntniß und unter die beſtimmte Zucht der Kirche geſtellt. Aber Beides bildet keine Schranke. Warum ſoll der zu Recipirende ſich dem Allen nicht unterwerfen, wie es ihm auch gefalle, da er ja durch

dies Unterwerfen in denjenigen Coetus eintritt, der es zu ändern Macht hat, und da er folglich sein Darinsein nützen kann, um zu ändern, was ihm daran mißfällt? Denn was man entgegen hält: daß die Kirche keine Lehre machen könne, daß mithin ein solches aus der Gemeinde herausgeborene Kirchenregiment das Bekenntniß der Kirche nicht ändern dürfe — das sind doch verlorene Reden. Ein solches Kirchenregiment würde einfach sagen, daß es ihm auch gar nicht einfalle, Gottes Wort machen oder die heilige Schrift ändern zu wollen, daß es aber Gottes Wort etwas anders als die bisherige Theologenkirche verstehe, und daß es sich die Erlaubniß nehmen wolle, das bisherige kirchliche Bekenntniß nach der heiligen Schrift und seinem Verständniß derselben zu revidiren. Und formell würde es dazu berechtigt sein, da ihm ja nach dieser Verfassungslehre selbst die ganze Kirchengewalt zukommt. Abgesehen davon, daß ja Jeder, auch wenn er nicht in diesen Coetus der am Kirchenregiment Betheiligten aufgenommen wäre, dennoch dem Bekenntniß und der Zucht der Kirche unterworfen sein würde, und daß es also Keinem darauf ankommen könnte, sich demselben auch selbwillig zu unterwerfen. Aus diesen Gründen ist aber auch die Rechnung, welche Höfling darauf macht, daß die Gewissenhaftigkeit die Menschen von solcher freiwilligen Unterwerfung abhalten würde, eine ganz falsche Rechnung. Im Gegentheil, wer die Menschen und den Lauf der Welt nur ein wenig kennt, der kann sich nimmer verhehlen, daß es so kommen würde: Die wirklich ernsten Christen, die Rechtschaffenen, würden aus Gewissensfurcht, mit der Theilnahme am Kirchenregiment etwas über ihre Kraft und Würdigkeit Gehendes zu übernehmen, sich wenigstens zum großen Theil nicht recipiren lassen; die Lauen und Gleichgültigen würden aus ihren Ursachen dasselbe thun; dagegen aber würde die Masse der entweder in subjectivistischer Christlichkeit oder in unchristlicher Gesinnung auf eine neue Kirche Bedachten sich ohne Bedenken dem jetzigen Bekenntniß und der jetzigen Zucht der Kirche, der sie ja doch factisch unterworfen wären, auch frei-

willig unterwerfen, um dann in legitimem Wege die Kirche nach ihren Planen zu ändern. Und die Kirche auf dieſen Weg zu treiben, geht gegen unſer Gewiſſen.

Endlich treffen auch die von Höfling für ſeinen Receptionsact angezogenen Parallelen und Analogieen in keiner Weiſe zu. Die bekannten Stellen der Apoſtelgeſchichte gehören nicht hieher. Da ſind wunderhafte Charismen verliehen worden, und wenn es auch bei uns Gaben zum gemeinen Beſten giebt, ſo giebt es doch keine ſolche Charismen mehr. Da haben auch die Apoſtel verliehen, und wir ſind keine Apoſtel. An dieſen von unſerer Kirche ſtets feſtgehaltenen Argumenten reißt jede Benutzung dieſer Stellen für die heutige kirchliche Praxis ab: was da geſchah, galt nur für die in die Zeit der Offenbarung und des Wunders fallende Schöpfung der Kirche, nicht für ihr geſchichtliches Leben. — Auch die Scheidung, welche in der alten Kirche die Firmelung zwiſchen den catechumenis und fidelibus machte, iſt in keiner Weiſe der in Rede ſtehenden Scheidung zwiſchen den zur vollen Sacramentsgemeinſchaft und den zum vollen Gemeindebürgerthum Berechtigten analog. Jene Scheidung hing eng mit der Admiſſion zu den Gnadenmitteln zuſammen, denn wer noch Katechumene war, war noch nicht zum Abendmahl zugelaſſen; dagegen hängt dieſe Scheidung mit dem Verhältniſſe zu den Gnadenmitteln gar nicht zuſammen. Jene Scheidung war nicht bloß ein kirchenregimentlicher Act, ſondern er war principaliter ein ſacramentaler Act, und erſt auf Grund dieſes ein kirchenregimentlicher; wogegen dieſe Scheidung ein rein kirchenregimentlicher Act wäre. Damals machte man alle Katechumenen, weibliche und männliche, zu Gläubigen, wenn ſie ſich danach exhibirten; in dies Gemeindevollbürgerthum würde man doch wohl nur die Männer recipiren können, da man doch die Weiber ſchwerlich am Kirchenregimente Theil nehmen laſſen dürfte. Freilich kommt dann dabei zugleich jener große Fehler dieſer Theorie zu Tage, daß ſie einer Seits die Theilnahme am Kirchenregiment als ein weſentliches Inhärens des gemeinen Chriſtenſtandes an ſich, als einen Ausfluß des allgemeinen

Prieſterthums begreift, auf der anderen Seite aber die Weiber u. ſ. w. doch nicht am Kirchenregiment betheiligen kann, und ſomit außer Stande iſt denſelben alles dem gemeinen Chriſtenſtande doch Zukommende zu Theil werden zu laſſen. Enthielte das allgemeine Prieſterthum wirklich die Berufung zum Kirchenregiment, ſo müßten auch die gläubigen Weiber, die Prieſter ohne Frage ſind, am Kirchenregiment Theil haben. Und daraus ergiebt ſich uns denn noch ein Unterſchied: die alte Firmelung ſollte wirklich eine Ordination zum gemeinen Chriſtenordo ſein; dagegen wäre jene Reception nicht eine Aufnahme in den gemeinen Chriſtenorden, ſondern eine Aufnahme in einen geſonderten Coetus der Regierfähigen. Wenn aber die alte Katechumenenklaſſe eine andere Ordnung war als die Sammlung der zur vollen Sacramentsgemeinſchaft Admittirten, und wenn die alte Ordnung der fideles etwas Anderes war als ein Coetus der zum Kirchenregiment Befähigten und Berechtigten, ſo war auch die alte aus catechumenis und fidelibus zuſammengegliederte Kirche und Gemeinde etwas Anderes als eine aus zur vollen Sacramentsgemeinſchaft Berechtigten und aus activen Gemeindebürgern zuſammengegliederte Kirche und Gemeinde. — Endlich trifft auch die Vergleichung dieſes Receptionsactes mit der klerikalen Ordination nicht zu. Das Predigtamt iſt ein beſtimmtes, durch göttliche Einſetzung und kirchliche Entwickelung nach ſeinen Pflichten, Rechten und Verheißungen genau beſchriebenes Amt; und darum giebt es auch dafür ein beſtimmtes an dem Ordinanden zu handelndes Gotteswort. Dies active Gemeindebürgerthum würde allerdings, wenn Etwas, auch ein Amt ſein, da es nicht allen Chriſten als ſolchen, z. B. nicht den chriſtlichen Weibern zukommt. Aber dieſem erdachten Amt fehlt alle Beſtimmtheit. In der Wirklichkeit würde es ſo ziemlich auf das active Wahlrecht bei den presbyterialen Wahlen zuſammenſchrumpfen. Indem man nun aber ſolche leere Function mit den Ausdrücken „Theilnahme am Kirchenregiment“, „actives Gemeindebürgerrecht“ benennt, thut man der Phantaſie einen Blick in ein

ganz unermeſſenes und unermeßbares Gebiet von möglichen Rechten und Pflichten auf. Und für dieſe unbekannte Größe giebt es in der Schrift kein Wort und keine Beſtimmung. Den Begriff eines Gemeindegliedes, wie man es durch Taufe, berufendes Wort und Abendmahl im Glauben wird, kennt und beſchreibt die Schrift genau; aber einen activen Gemeindevollbürger, unterſchieden vom aus Wort und Sacrament im Glauben gebornen Gemeindegliede, kennt und beſchreibt die Schrift nirgend. So konnte man wohl die alte Firmelung als eine Ordination zum gemeinen Chriſtenſtand auffaſſen, aber ſolche Ordination zum Urwähler hat keine Aehnlichkeit mit der klericalen Ordination. Wie unbemeſſen dieſer Begriff eines activen Gemeindebürgers iſt, drängt uns ſo recht die von Höfling vorgeſchlagene Receptionsformel auf; er läßt nemlich dem Recipienden ſagen: „und beſtätige dich zur Gemeinſchaft aller Rechte und Pflichten des kirchlichen Lebens im Namen Gottes u. ſ. w.“ Wozu, fragen wir, wäre ein ſo Recipirter nicht im Namen der heiligen Dreieinigkeit berufen? — Die kurze Wahrheit der Sache iſt: in der ganzen übrigen Kirche, der alten und der neuen, findet man für dieſe Sachen keine Analogie; man thut, indem man da ſolche ſucht, nur die Differenz dar, in welcher man ſich nach jenen Seiten hin befindet; aber in der reformirten Kirche wird man nicht bloß Analogien, ſondern die Sache ſelbſt finden.

Auch können wir es nicht billigen, wenn Höfling einer Ueberſchätzung der Confirmation im engeren Sinne dadurch entgegengearbeitet haben will, daß man für die Aufnahme in die Schule und in den Confirmandenunterricht ähnliche Acte mit Gebet und Handauflegung zurecht macht. Es läuft dies doch darauf hinaus, die Handauflegung durch häufigen und ziemlich bedeutungsloſen Gebrauch abnutzen zu wollen. Die Handauflegung hat aber doch z. B. in der Abſolution, in der Eheſegnung, in der Ordination als signum applicationis eine ſo tief ernſte und bedeutungsvolle Stellung, daß eine derartige Abnutzung derſelben höchſt bedenklich erſcheinen muß.

Unſer Reſultat iſt hiernach das: daß die Höfling'ſche Verwendung der Confirmation und die kirchenregimentliche Verwendung derſelben überhaupt, zwar nicht im Gegenſatze zu der katechetiſchen Behandlung der Confirmation ſteht. Höfling zeigt, daß und wie eine kirchenregimentliche Confirmation ſich neben einer katechetiſchen einrichten laſſe. Aber das müſſen wir behaupten, daß die kirchenregimentliche Verwendung der Confirmation, ſie möge nun in der Höfling'ſchen oder in der alt-heſſiſchen Weiſe ausgeführt werden, in Widerſpruch ſtehe mit denjenigen Principien, welchen die lutheriſche Kirche bisher in dem Aufbau ihrer Verfaſſung gefolgt iſt, und daß man auf dieſelbe nicht würde eingehen können, ohne von den bisherigen Verfaſſungsprincipien auf ein anderes überzuſpringen. Da wir nun unſerer Kirche ſo wenig rathen können, ihre bisherigen Verfaſſungsprincipien aufzugeben, als wir ihr rathen können, ihre bisherigen Cultusprincipien aufzugeben, ſo ſind wir in der Nothwendigkeit, uns von der kirchenregimentlichen Behandlung der Confirmation eben ſo entſchieden als von der ſacramentlichen u. ſ. w. losſagen zu müſſen.

Wir können uns aus der Höfling'ſchen Deduction nur Zweierlei aneignen. Erſtens theilweiſe den Tadel, den er über die Verbindung der Confirmation mit allerlei bürgerlichem Zwange verhängt, auf welchen Punkt wir zurückkommen werden. Und zweitens den richtigen Satz, daß die Confirmation von dem Standpunkte der katechetiſchen Behandlung aus auch entbehrt werden könne. Aber dieſer Satz treibt uns nicht dahin, daß wir nun umher ſuchten nach einer anderen Verwendung und Bedeutung der Confirmation, welche derſelben eine wichtigere Stellung im kirchlichen Leben gäbe, als ihr nach jener Auffaſſung zukommen kann. Denn Nichts iſt gefährlicher, als erſt einen kirchlichen Act, eine kirchliche Form zu ſchaffen, und dann eine Bedeutung dafür zu ſuchen. Sondern wir ſehen uns durch das allgemeine Vorhandenſein der Confirmation nur zu der Forderung getrieben, daß die Confirmation eben ſo allgemein auf die ihr nach den Principien der katechetiſchen

Behandlung zukommende Bedeutung herabgesetzt, daß die weitergehende Bedeutung, welche alle anderen Auffassungen von der sacramentlichen an bis zu der Höfling'schen hin ihr untergelegt haben, mit Bewußtsein zurückgenommen, daß sie rein und lediglich nach den Principien der katechetischen Behandlung gestaltet und hiernach bemessen werden müsse, weil dies die allein haltbaren, mit der Lehre von den Gnadenmitteln einer Seits und mit der in den lutherischen Kirchen bestehenden Kirchenverfassung andererseits verträglichen sind. Von diesem Standpunkte aus werden wir nur also noch darzustellen haben, wie die Confirmation liturgisch zu gestalten, und im kirchlichen Leben zu stellen sei.

Was die liturgische Gestaltung des Confirmationsactes betrifft, so werden uns nach dem Vorentwickelten als Vorbilder für Form und Fassung nur diejenigen Agenden des 16. Jahrhunderts dienen können, welche die Confirmation bloß katechetisch behandeln. Wir haben dieselben oben S. 10. ff. namhaft gemacht. Die anderen Agenden des 16ten Jahrhunderts prägen die sacramentliche oder kirchenregimentliche Auffassung der Confirmation in ihren Formen und Formularen so scharf aus, daß sie uns nicht als Vorbilder dienen können. Dagegen sind die Agenden des 18ten Jahrhunderts, wenn sie die alten Formulare wieder aufnehmen, oder wenn sie nur wenigstens nicht den pietistischen Gedanken der Erneuerung des Taufbundes in den Mittelpunkt stellen, zu benutzen: sie geben im Einzelnen manches recht Gute, und sind namentlich für die Form der Handlung, welche sich erst in damaliger Zeit ausgebildet hat, lehrreich. Es kommen hier insonderheit die Meckl. Erläuterung der revidirten KO. v. 1708, das Stader Manuale v. 1710, die ostfriesische KO. v. 1716, die Agende der Stadt Hannover v. 1717, die Goslarsche Agende v. 1762, und das Württembergische Kirchenbuch v. 1765 in Betracht. Außerdem werden wir auf die S. 145. ff. namhaft gemachten neuesten Agenden und Agendenentwürfe Rücksicht zu nehmen haben.

Damit daß wir uns für die katechetiſche Behandlung der Confirmation entſchieden haben, iſt ſchon geſetzt, daß uns dieſelbe aus den drei Momenten der exploratio, confessio und precatio beſteht, und daß ſie uns wie den Abſchluß der Katecheſe ſo die Zulaſſung zum erſten Abendmahl bildet. Und damit iſt denn auch die Anordnung des Acts gegeben: es liegt in der Natur der Sache, daß erſt über die Kinder gebetet werden kann, nachdem ſie bekannt und gelobt haben, und daß wieder Bekenntniß und Gelübde nur den Schluß der Prüfung bilden können. Dieſe Anordnung, daß die Handlung mit dem Examen anhebt, durch Bekenntniß und Gelübde auf die precatio übergeht und mit der Communion ſchließt, haben auch alle Agenden. Die Varietäten beziehen ſich nur auf die beſtimmtere Einrichtung der einzelnen Theile und auf ihre Verknüpfung durch Reden und Gebete.

Gleichwohl erhebt ſich hier gleich die Vorfrage: ob aber dies Alles uno eodemque actu an Einem und demſelben Tage vorzunehmen ſei? Wir haben bereits erwähnt, daß ſchon die Pommerſche Agende v. 1568 das Examen am Sonntage vorher vornehmen läßt, und daß dies ſeit der pietiſtiſchen Zeit an vielen Orten üblich ward. Anderer Seits legt ſchon die Lauenburger KO. v. 1585 die erſte Abendmahlsfeier auf den nächſten Sonntag nach der Confirmation, und auch dies iſt ſpäter an vielen Orten üblich geworden. Wir nun können zunächſt die Trennung der erſten Communion von dem Confirmationsact nicht billigen. Zwar gehört die Communion nicht zu der Confirmation ſelbſt, ſondern letztere iſt, wenn auch eine Vorbereitung für erſtere, ſo doch ohne erſtere in ſich geſchloſſen. Aber wir fürchten, daß, wenn man die Communion von der Confirmation trennt, dieſe ſich mit noch mehr Prätenſion als eine ſelbſtändige Handlung geben würde, während ſie doch nur zwiſchen Katecheſe und Communion eine beſcheidene Stellung einnehmen kann und ſoll. Je wichtiger uns das Letzte iſt, um ſo entſchiedener müſſen wir rathen, die Communion gleich auf die Confirmation folgen zu laſſen, damit erſtere als die Spitze da

ſteht, in welche letztere ausläuft. Nur in wirklichen Noth-fällen darf man die Communion von der Confirmation trennen, und muß dies dann auch geradezu als Ausnahme behandeln. Noch entſchiedener aber müſſen wir uns gegen jede Trennung des Examen von der Confirmation erklären. Bekanntlich hat man gegen das Examen bei der Confirmation ſeit der pietiſtiſchen Zeit geſagt: es ſtöre die rechte Stimmung der Kinder, und gebe doch der Gemeinde keine ausreichende Möglichkeit, zu erkennen, ob die Kinder gut unterrichtet ſeien und der Paſtor ſeine Schuldigkeit gethan habe; daher ſolle man das ſtörende Examen entweder ganz weglaſſen, oder wenigſtens auf einen anderen als dieſen feierlichen Tag verlegen. Aber dieſe Einreden haben ihren Grund in ganz falſchen Anſchauungen von dem Zweck des Examens. Das Examen bei der Confirmation ſoll weder Unterrichtung noch Erkundung des Wiſſensſtandes der Kinder ſein; dies Alles hat allerdings vorher zu geſchehen. Noch weniger hat das Examen den Sinn, daß da der Paſtor Rechenſchaft vor der Gemeinde darüber ablegen ſoll, ob er auch den Confirmandenunterricht treu ertheilt hat. Nie macht unſere ältere Kirche dieſen Grund für das Examen geltend. Erſt in neuerer Zeit hat man von collegialiſtiſchen Hintergedanken, von der Gloriſicirung der „Gemeinde“ aus dem Examen dieſe Bedeutung untergelegt. Vielmehr hat das Examen in der Confirmation den Sinn, daß die Kinder, auf die Examenfragen antwortend, vor der Gemeinde bekennen ſollen: ſie ſollen im Examen bekennend ihren Glauben nach ihrem Vermögen auseinander legen, ehe ſie auf die präcis gefaßte Bekenntniß- und Gelobungsformel bejahen. Wird aber das Examen ſo als zum Act des Bekennens gehörig angeſehen und behandelt, ſo ſchwinden nicht nur alle jene gegen dasſelbe erhobenen Bedenken, ſondern es leuchtet auch ein, daß es, als ein weſentlich zu der Confirmation Gehöriges, nimmermehr von dem Act derſelben getrennt werden kann. Wir müſſen uns daher mit Höfling dafür entſcheiden, daß Alles an demſelben Tage uno eodemque actu vorgenommen werden müſſe, womit freilich auch die Ver-

pflichtung übernommen wird, den Act im Einzelnen ſo zu ordnen, daß er ſich nicht länger ausdehnt, als der zum Durchleben desſelben nöthigen Kraft der thätig Betheiligten und der zuhörenden Gemeinde zugemuthet werden mag.

Indeſſen kann man allerdings auch hier durch äußere Verhältniſſe genöthigt werden, von der richtigen Ordnung abzugehen und ausnahmsweiſe das Examen an einem der Confirmationshandlung vorhergehenden Tage vorzunehmen. Dann aber wird man erſtlich ſich hüten müſſen, das Examen ſo reich liturgiſch zu geſtalten, daß es als in ſich ſelbſtändiger Act erſcheint. Man wird ſich damit begnügen müſſen, daß, nachdem ein Katechismuslied geſungen worden, der Paſtor die Kinder mit wenigen Worten anredet, dann ſie examinirt, und nach geendetem Examen mit einem Gebete ſchließt. Sodann wird man bei der eigentlichen Confirmationshandlung ſelbſt nicht allein in der Confirmationsrede an das bereits ſtatt gehabte Examen erinnern, ſondern man wird da auch das Examen ſelbſt in der Weiſe reſumiren, wieder aufnehmen müſſen, daß man wenigſtens das apoſtoliſche Glaubensbekenntniß von einigen Kindern repetiren und von allen bejahen läßt, damit einer Seits die Zugehörigkeit des Examen zur Confirmation hervortrete, und anderer Seits die Confirmationshandlung nicht gar ohne Examen, alſo unvollſtändig ſei. Aber immerhin wird dieſe aus Trennung des Examen von der Confirmation entſtehende Form nur als ein Nothbehelf gelten können und dürfen.

Wenn ſich unmittelbar an die Confirmation die Communion anſchließen ſoll, müſſen die Confirmanden am Tage vor der Confirmation beichten. So hat man es im 16ten Jahrhundert gehalten: die Lauenburger KO. ſagt es ausdrücklich, daß die Confirmanden zuvor beichten ſollen. Auch jetzt wird es, ſo viel wir wiſſen, allgemein ſo gehalten. Nur Höfling dringt darauf, daß die Confirmanden nicht beſonders beichten ſollen, weil die Confirmation die Beichte überflüſſig mache. [1])

[1]) A. a. O. S. 441.

Er ſagt, daß ſich füglich die Confirmation mit der Beichte vor dem erſten Abendmahl und einem damit verbundenen Beichtexamen verbinden laſſe, und das kann man ihm zugeben. Aber wenn er daraus den Schluß zieht, daß mithin, wenn man nun getrennt von der Beichte confirmire, umgekehrt die Confirmation die Beichte überflüſſig mache, ſo trifft das nicht zu. Man kann wohl die Confirmation mit einem Beichtexamen verbinden, ſo daß die Confirmation in das Beichtexamen aufgeht, aber die Beichte geht nicht umgekehrt in die Confirmation auf. Zwar was die Beichte im engeren Sinne und das Beichtexamen enthalten, enthält die Confirmation auch, denn auch in letzterer wird der Glaube bekannt, der Sünde abgeſagt u. ſ. w. Aber die Beichte enthält überdem als wichtigſten Theil die Abſolution; und die Abſolution gehört nicht mit zur Confirmation, und kann darum auch in die Confirmationsformel nicht ſo, wie Höfling meint, eingeflochten werden. Sie verlangt ihr eignes Wort und ihre eigne Stunde. Wenn aber die Kirche von allen ihren Gliedern fordert, daß ſie vor jedem Abendmahlsgenuſſe die Abſolution ſuchen, ſo iſt kein Grund, mit den Confirmanden eine Ausnahme zu machen.

Viele alte und neue KOO., auch diejenigen, welche für die Confirmation eine Geiſtesmittheilung entſchieden nicht in Anſpruch nehmen, laſſen zum Eingange der Confirmation „Komm, heiliger Geiſt“ ſingen. Wenn innerhalb der Handlung Alles vermieden wird, was den Schein erwecken könnte, als ſei es auf eine Geiſtesmittheilung abgeſehen, wenn im Gegentheil recht hervorgehoben wird, wie die Confirmation lediglich auf dem Boden der Taufe und Katecheſe ruhe, ſo wird der Gebrauch dieſes Liedes an dieſer Stelle weder mißdeutbar noch unrichtig ſein, da ja allerdings die Confirmation Fürbitte um Mehrung des heiligen Geiſtes und um die Gaben der Beſtändigkeit iſt. Natürlich kann aber der Gebrauch anderer paſſender Lieder an dieſer Stelle nicht ausgeſchloſſen werden. Namentlich würde „Wir glauben all an Einen Gott“ ſehr paſſend ſein.

Es ist wohl allgemein die Sitte, daß die Kinder zur Confirmation vor den Altar, die Knaben rechts, die Mädchen links treten. Es ist an dieser Sitte nichts zu tadeln. Wenn sich dabei hier und da ein Rangwesen ausgebildet hat, so ist solchem Unwesen in aller Weise zu steuern, wenn nicht anders so, daß man die Kinder nach dem Lebensalter stehen läßt. Es giebt vor dem Altar kein Unten und Oben.

Die Agenden lassen die Handlung entweder gleich mit dem Examen, was jedoch sehr unvermittelt erscheinen muß, oder mit einer Anrede beginnen. Es wäre zu fragen, ob man nicht, damit die ganze Handlung einen Boden göttlichen Wortes habe, dieselbe mit einer Lection anheben lassen solle. Diejenigen alten KDD., welche der Confirmation eine Geistesmittheilung vindiciren, haben alle eine Lection, und zwar AG. 8, 14—17. Unter den alten die Confirmation katechetisch behandelnden Kirchenordnungen hat nur die Pommersche Agende eine Lection: sie stellt AG. 8, 14—17. oder das Tauf-Evangelium Marc. 10, 13—16. zur Wahl. Unter allen neueren hat nur der Entwurf einer Agende für die evangelisch-lutherische Kirche in Schlesien eine Lection: er stellt Luc. 12, 1—9. Matth. 10, 26—33. Marc. 8, 34—38. Römer 10, 8—13. zur Auswahl. Aber AG. 8. kann nach allem Vorgesagten nicht den Schriftboden für unsere Confirmation abgeben. An das Tauf-Evangelium mögen die Kinder erinnert werden, aber die Lection, das sich der ganzen Confirmation unterbreitende Schriftwort kann es nicht sein; nicht erst in der Confirmation nimmt der Herr die Kinder an, sondern er hat Solches bereits in der Taufe gethan. An Röm. 10, 8—13. müssen wir so lange vorübergehen, als wir noch hoffen dürfen, eine evangelische Stelle zu finden, da epistolische Texte immer erst in secundairer Reihe als Lectionen dienen können. Die anderen drei von dem Schlesischen Entwurf vorgeschlagenen Stellen Luc. 12. Matth. 10. Marc. 8. sind Parallelstellen, die von der Bekenntnißpflicht handeln, und sich also dieser Seite der Confirmation allerdings unterstellen. Wir möchten aber die Aufmerksamkeit noch auf eine andere Stelle lenken, welche

unſere alte Kirche ſtets, wenn auch nicht als Lection bei der Confirmation gebraucht, aber für die Confirmation geltend gemacht und vor dem Fürgebet über den Confirmanden oder in demſelben recitirt hat, nemlich Luc. 11, 13. Wenn die Forderungen, welche wir oben gelegentlich des Gebrauchs des Liedes „Komm, heiliger Geiſt" gethan haben, erfüllt werden, wird die Verwendung dieſer Schriftſtelle, welche die andere Seite der Confirmation, das Moment der Fürbitte hervorhebt, ja wohl nichts Mißleitendes haben. Da wir nun auch bei anderen Gelegenheiten z. B. bei der Copulation, der Ordination eine Mehrzahl von Schriftſtellen als Lection zuſammenfaſſen, ſo möchten ſich auch hier Luc. 12. und Luc. 11. als Lection zuſammenfaſſen laſſen. Und damit ſich beide Stellen durchſichtig zuſammenſchlöſſen, möchte man Luc. 12, 8. 9. 11. 12. mit Luc. 11, 13. ſo verbinden: „Laſſet uns hören, was unſer Herr Chriſtus ſpricht im Evangelium Lucä im 12ten Capitel: Wer Mich bekennet vor den Menſchen, den wird auch des Menſchen Sohn bekennen vor den Engeln Gottes; wer Mich aber verläugnet vor den Menſchen, der wird verläugnet werden vor den Engeln Gottes. Wenn ſie euch aber führen werden in ihre Schulen und vor die Obrigkeit, und vor die Gewaltigen, ſo ſorget nicht, wie oder was ihr antworten, oder was ihr ſagen ſollt, denn der heilige Geiſt wird euch zu derſelben Stunde lehren, was ihr ſagen ſollt. Und abermal ſpricht er im Evangelium Lucä im 11ten Capitel: So denn ihr, die ihr arg ſeid, könnet euren Kindern gute Gaben geben, viel mehr wird der Vater im Himmel den heiligen Geiſt geben Denen, die ihn bitten." So käme Beides, was in der Confirmation der Confirmand thun ſoll, und was an ihm durch die precatio zu geſchehen hat, zu ſeinem Rechte. Inzwiſchen möchten wir, Alles wohl erwogen, doch nicht rathen, der Confirmation eine Lection, und namentlich die vorſtehende voraufgehen zu laſſen. Abgeſehen davon, daß die Worte aus Luc. 11. ſo vor die Confirmation geſtellt dennoch auf eine mittelſt derſelben geſchehende Geiſtesmittheilung gezogen werden könnten, hat doch einmal die Confirmation als beſtimmter Act nicht ſo wie

die Copulation, die Ordination, beſtimmt auf ſie lautende Schriftworte. Jene Schriftworte greifen mit ihren Verheißungen u. ſ. w. weit über die Confirmation hinaus, und werden in ihrem Sinne beſchränkt, wenn ſie auf die Confirmation applicirt werden. Die Confirmation aber wird, wenn ihr eine Lection vorangeſchickt wird, in gleiche Linie mit der Copulation, Ordination geſtellt, denen ſie doch, wie wir oben geſehen haben, an Dignität nicht völlig gleich ſteht. Wir möchten daher rathen, die Handlung nach einem Votum gleich mit der Anrede eröffnen zu laſſen.

Was nun die Anrede betrifft, ſo wird es bei der Confirmation nicht wie z. B. bei der Copulation, der Taufe, möglich ſein, Alles was den Confirmanden und der Gemeinde zu ſagen iſt, in Eine Rede zuſammenzufaſſen, es von der eigentlichen Handlung zu trennen, und ſo rein zwiſchen einem Redeact und einem liturgiſch gebundenen Theil der Handlung zu ſcheiden. Eines Theils müſſen nothwendig die einzelnen Abſchnitte der Confirmation, z. B. das Examen und das Gelübde, wieder durch Rede verbunden werden. Anderen Theils kann Manches, das geſagt werden muß, in der einleitenden Rede noch nicht geſagt werden: ſo z. B. kann für die nothwendige Vermahnung der Confirmanden zur Beſtändigkeit im Glauben erſt nach abgelegtem Bekenntniß und Gelübde der Ort ſein. Es fragt ſich demnach, welcher Inhalt dieſer eröffnenden Anrede zukommen wird? Die Natur der Sache ergiebt es, daß ſie nur auf das Voraufgegangene, auf die Taufe und Katecheſe, zurückblicken kann. Hier wird alſo der Ort ſein, den Kindern und der Gemeinde, insbeſondere auch den Eltern und Taufzeugen vorzuhalten, wie dieſe Kinder durch die Taufe von dem dreieinigen Gott angenommen, und nunmehr durch die Zucht des Wortes ſo weit gediehen ſind, daß ſie ſelbſt bekennen können, was einſt ihre Pathen an ihrer Statt bekannt haben. Es gilt hier, einer Seits die Kinder ihrer Taufe zu erinnern, anderer Seits auszuführen, was nun auf Grund der Taufe und Katecheſe die Confirmation mit ihrem Examen, Bekenntniß und Fürgebet ſei und wolle.

Wenn manche Agenden ſchon dieſe Anrede in ein Fürgebet für die Kinder ausgehen laſſen, ſo halten wir das für liturgiſch unrichtig: es anticipirt die Fürbitte, die erſt am Schluſſe ihre Stelle hat, und vermehrt unnöthig die Zahl der Gebete. Vielmehr wird dieſe Anrede im natürlichen Fortſchritt der Sache in die Aufforderung an die Confirmanden enden müſſen, nunmehr ihren Glauben, den ſie aus Taufe und Katecheſe genommen haben, im Examen öffentlich vor der Kirche darzulegen. Was die Anzuredenden betrifft, ſo kann ſich dieſe Anrede entweder an die Kinder, ſo daß man, was die Gemeinde wiſſen ſoll, als zu den Kindern ſagt, oder an die Gemeinde, indem man zu derſelben von „dieſen" Kindern ſpricht oder abwechſelnd an die Gemeinde und an die Kinder wenden. Der Inhalt dieſer Anrede verträgt alle drei Formen.

Sehen wir uns nun nach einem Formular für dieſe Anrede um, ſo iſt die Auswahl nicht groß. Die Formulare aller der Agenden, welche der Confirmation eine weitergreifende Bedeutung beilegen und ſie ſo in einer oder der anderen Weiſe zur Taufe unrichtig ſtellen, können natürlich nicht in Betracht kommen, obgleich gerade in ihnen Einzelnes ſehr trefflich iſt. Aber der unrichtige Grundgedanke zieht ſich doch ſo durch dieſelben hindurch, daß auch ein Weglaſſen oder Aendern einzelner Stellen und Ausdrücke nicht gründlich hilft. Die Lauenburgiſche KO. hat das Redeformular der Heſſiſchen KO. nach Vornahme ſolcher Correctur herübergenommen, aber die Spuren des urſprünglichen unrichtigen Sinnes ſind, wie eine Vergleichung zeigt, nicht ganz verwiſcht, und das Formular hat nur die Concinnität und Friſche eingebüßt. Das Formular der Pommerſchen Agende hat, bei aller Trefflichkeit, den allen ihren Formularen gemeinſamen Fehler allzu großer Länge, und überdem verhindert uns an der unveränderten Aufnahme desſelben der Umſtand, daß es ſich theilweiſe in einer Auslegung von AG. 8. fortbewegt, welche Stelle wir als Lection haben verwerfen müſſen. Die anderen KOO. des 16. Jahrhunderts von dem für uns normirenden Typus geben kein Formular, ſondern geben nur den der Rede zu-

kommenden Inhalt an. Alle Agenden aber des 18ten und 19ten Jahrhunderts überarbeiten nur alte Formulare, und zwar meiſtens nur das Formular der Heſſiſchen KOO. welches auch die Lauenburger KO. überarbeitet aufgenommen hat, und welches wir gleich mittheilen werden. Wir haben alſo nur die Wahl, entweder das Heſſiſche Formular nach der Bearbeitung der Lauenburger KO., von welcher aber das oben Geſagte gilt, aufzunehmen, oder zu verſuchen, ob ſich das aus der katechetiſchen Behandlung der Confirmation hervorgewachſene, bei Höfling[1]) abgedruckte Formular der Pommerſchen Agende nicht durch Zuſammenziehung u. ſ. w. zurichten läßt.

Das Formular nun der Lauenburger KO. lautet: „Meine Geliebten in dem Herrn, ihr ſehet, wie allhier erſcheinen dieſe Kinder, unſere Miterben in Chriſto, ſo durch die heilige Taufe in ihrer Kindheit dem Herrn Chriſto und ſeiner heiligen Kirche eingepflanzt worden ſind. Weil ſie aber nun zur Erkenntniß der chriſtlichen Lehre und Gottſeligkeit zum Theil gekommen, begehren ſie von Herzen, daß ſie beſſer, völliger und mehr unſerem und ihrem Heiland Chriſto und ſeiner heiligen Kirche mögen zugethan werden, nemlich durch den Gebrauch des heiligen Abendmahls und Sacraments des Leibs und Bluts Jeſu Chriſti. Damit aber Solches mit größerer Frucht, Stärkung ihres Glaubens, durch Kraft des heiligen Geiſtes geſchehen möge, ſind ſie bereit, durch ſich ſelbſt Bekenntniß ihres Glaubens zu thun, und ſich Chriſto dem Herrn und ſeiner Kirchen zu ergeben, und dem Teufel zu entſagen, welches ſie in der heiligen Taufe nicht haben weiter thun können, ohne was von wegen ihrer Kindheit von ihren Pathen beſchehen. Auf daß nun Solches von ihnen, mit Ernſt und ganzem Herzen, und rechter Gottſeligkeit vollbracht werde, alſo daß es ihnen durch ihr ganzes Leben in Chriſto heilſam ſei, und zum Beſten gerathe, iſt billig, daß wir Gott unſeren himmliſchen Vater im Namen Chriſti bitten, Er wolle ihnen

[1]) A. a. O. S. 394.

dazu ſeine Gnade und heiligen Geiſt verleihen, und ſie begaben, daß ſie wohl und recht geprüft zum Nachtmahl unſeres Herrn Chriſti mit Frucht gehen mögen, damit hinfürder unſer Herr Chriſtus in ihnen und ſie in Chriſto deſto reicher leben können, im Glauben, Liebe, Geduld ſammt allen anderen Früchten des heiligen Geiſtes täglich zunehmen, wohl fortfahren, und dabei bis ans Ende beharren und ſelig werden. Das zu erlangen, betet ſammt mir, in rechtem Glauben und Namen Jeſu Chriſti, das heilige Vater unſer."

Dies Formular unterliegt den meiſten Formularen der ſpäteren Agenden, nur daß manche noch etliche Stellen aus Formularen anderer Agenden hinzufügen oder einſchieben. Aber es liegt auch zu Tage, wie die eigenthümlichen Grundanſchauungen der Heſſiſchen KOO. immer noch trotz der Correcturen in dieſem Formular durchklingen. Aus dieſem Grunde möchten wir eine Bearbeitung des Formulars der Pomm. Agende vorziehen. Bei ſolcher Bearbeitung kommt aber außer dem bereits Bemerkten noch das in Betracht, daß nach der Pomm. Agende das Examen bereits am Sonntage vorher Statt gefunden hat, nach unſerer Anordnung aber erſt unmittelbar nach Verleſung des Formulars ſtattfinden ſoll. Es wird daher bei den Aenderungen hierauf Rückſicht genommen, und ein Schluß hinzugefügt werden müſſen, der auf das Examen überleitet. Wir geben nachſtehend einen Verſuch ſolcher Ueberarbeitung des Pommerſchen Formulars:

„Geliebte in dem Herrn, dieſer Troſt iſt den Chriſten gewiß, daß auch ihre jungen Kinder zum Reich unſeres Herrn Jeſu Chriſti gehören, denn Gott ſchenkt denſelben in der Taufe den heiligen Geiſt, der ſie zu Gottes Tempeln macht, und in ihnen den Glauben nach ihrem Maaße anrichtet. Weil aber unſer Herr Jeſus Chriſtus Solches an den Kindern thut, ſo liegt uns, den Predigern und Lehrern, den Eltern und Taufzeugen, und der ganzen Gemeinde, als ein heilig Werk ob, daß wir uns der Kinder annehmen, wie Chriſtus ſpricht: Wer ein Kind aufnimmt in meinem Namen, der nimmt mich auf. Das will ſagen: daß wir unſere Kinder

im Katechismus treu und fleißig unterrichten, ſie auch zu aller Gottſeligkeit anleiten, und ſie alſo durch Lehre und Zucht des Wortes dem Herrn Chriſto zuführen. Wer ſich ſo der Kinder annimmt, der nimmt Jeſum Chriſtum ſelbſt an, und pflanzet den Himmel, bauet das Reich Jeſu Chriſti, und bringt viele Seelen zu Gott. Und damit wir nun ſolcher Lehre und Zucht des Wortes an unſeren Kindern deſto treulicher warten und Nichts verſäumen, darum, lieben Freunde, haben wir auch dieſen Brauch der Einſegnung, daß die Jugend nicht mit Gefahr und Aergerniß ohne Verſtand zu dem heiligen Abendmahl zugelaſſen, ſondern zuvor in dem Katechismus verhört werde, und wenn ſie ihren Glauben bekannt haben, daß man mit der ganzen Gemeinde über ſie bete, Gott über ſie anrufe mit Auflegung der Hände, und ſeinen Segen über ſie erflehe. So werden ſie in ihrem Chriſtenthum beſtätigt, und empfangen Zeugniß ihrer Taufe, auf daß ſie ſich ihrer Taufe wiſſen zu tröſten wider den Teufel, die Welt und ihr eigenes Fleiſch, und ſich erinnern, daß ſie vor Gott im rechten Glauben, in Heiligkeit und Gerechtigkeit, die Gott gefällig iſt, leben ſollen. Und weil nun gegenwärtige Kinder im Worte Gottes unterrichtet und ihren Glauben zu bekennen bereit ſind, wollen wir zuvörderſt ſolch ihr Bekenntniß hören. — Ihr aber, lieben Kinder, ſollt wiſſen, und wir, eure Prediger und Eltern und Taufzeugen, bezeugen es euch, daß ihr bald nach eurer Geburt durch die heilige Taufe unſerem Herrn Jeſu Chriſto zugebracht ſeid. Da ſeid ihr mit Jeſu theurem Blute von allen Sünden gewaſchen, und aus dem Reich der Finſterniß in das Reich Jeſu verſetzet, daß ihr Gott den Herrn erkennen und fürchten, und ihm in ſeinem Reiche dienen ſollt. Darum haben auch in eurer Taufe eure Pathen an eurer Statt, da ihr noch unmündig waret, euren Glauben an Gott Vater, Sohn und heiligen Geiſt bekannt, und in eurem Namen dem Teufel und allem ſeinem Weſen und allen ſeinen Werken abgeſagt. Nun aber ſeid ihr inmittelſt im Worte Gottes unterwieſen, habt auch von demſelben einen ziemlichen Verſtand erlangt, dafür

ihr unſerem Herrn Gott in Ewigkeit danken ſollt. Demnach ſeid ihr bereit und will ſich gebühren, daß ihr, was in eurer Taufe eure Pathen an eurer Statt bekannt und gelobt haben, nunmehr ſelbſt mit eigenem Munde öffentlich vor der Kirche bekennet und gelobet, und euch alſo auch ſelbſtwillig in den Gehorſam Chriſti und ſeiner heiligen Kirche begebet, damit ihr darnach zum heiligen Nachtmahl unſeres Herrn Jeſu Chriſti herzutreten möget."

Uebrigens würden wir frei laſſen, anſtatt der Verleſung dieſes Redeformulars eine freie Rede zu halten, welche freilich den Inhalt dieſes Formulars in ſich aufnehmen müßte.

Unmittelbar auf die Verleſung dieſes Formulars oder die ſtatt desſelben gehaltene freie Rede würde dann das Examen folgen. Wir haben bereits angemerkt, in welchen verſchiedenen Formen die alten Agenden dies Examen behandeln: Etliche haben eigne Confirmationsfragen, die ſie abfragen und aufſagen laſſen; andere laſſen erſt den kleinen lutheriſchen Katechismus abfragen und aufſagen, und dann darüber katechiſiren; andere fordern nur eine freie Katechiſation, natürlich über den Katechismus, noch andere endlich laſſen nur, ohne freie Katechiſation, den kleinen Katechismus abfragen und aufſagen, mit oder ohne die Auslegung. Einer oder der anderen dieſer Formeln folgen auch die neueren Agenden, welche überhaupt ein Examen haben. Wir gehen bei Entſcheidung dieſer Frage von Demjenigen aus, was ſich uns über die Bedeutung des Examen ergeben hat: daß der Zweck desſelben darin beſteht, nicht erſt noch zu unterrichten, auch nicht die Fähigkeit der Kinder zu ermitteln, ſondern vielmehr explicite zu bekennen, und zwar zu bekennen, was die Kirche, welche die Kinder erzogen hat, bekennt. Hiernach müſſen wir die freie Katechiſation verwerfen, auch unnöthig finden, daß nach dem Aufſagen des Katechismus noch frei katechiſirt werde. Den Kirchen, welche althergebrachte formulirte Confirmationsfragen haben, laſſen wir dieſelben; aber man wird den Kirchen, welche dieſelben nicht haben, ſie nicht ſchenken können, da ſolche Confirmationsfragen den Character

eines öffentlichen Bekenntniſſes haben; und aus demſelben Grunde wird man auch keine neuen machen können. Somit müſſen wir uns mit Höfling dafür entſcheiden, daß das Examen in nichts weiter als in dem Abfragen und Auffagen des kleinen lutheriſchen Katechismus, dieſes gemeindlichen Bekenntniſſes unſerer Kirche zu beſtehen habe. Die richtige Form wird die ſein, daß der ganze kleine Katechismus nach allen Hauptſtücken mit der Auslegung abgefragt, und Frage um Frage nach der Reihe einem Kinde nach dem anderen vorgelegt wird. Es iſt darauf zu ſehen, daß jedes Kind mindeſtens eine Frage bekommt. Daß es mehrere bekommt, iſt nicht nöthig, da jedes einzelne Kind antwortend im Namen aller anderen bekennt. Iſt die Zahl der Confirmanden größer als die Zahl der Fragen des kleinen Katechismus, ſo wird man einen ausreichenden Abſchnitt des Katechismus, etwa das zweite Hauptſtück, repetiren können, damit jedes Kind am Antworten und Bekennen betheiligt werde. Bei Privatconfirmationen, wo man nur wenige, vielleicht nur einen Confirmanden hat, kann man entweder nur die Katechismusſtücke (die 10 Gebote, den Glauben u. ſ. w.) ohne die Auslegung, oder nur die drei Glaubensartikel mit der Auslegung abfragen.

Wenn wir aber auch das Examen als weſentlich dem Zweck des Bekennens dienend auffaſſen und behandeln, ſo wird es doch nichtsdeſtoweniger weiter zu einer förmlichen Bekenntnißerklärung kommen müſſen. Das Examen legt zunächſt nur den Inhalt des Bekenntniſſes aus einander, und zeigt, daß die Kinder zu bekennen wiſſen. Aber man ſoll nicht bloß mit dem Kopfe, ſondern auch mit dem Herzen und Leben bekennen; man ſoll das Evangelium nicht bloß kennen, ſondern auch glauben. Weiter ſoll und wird man auch, wenn ſolcher Glaube an die bekannte Wahrheit des Evangelium vorhanden iſt, den guten Willen haben, in ſolchem Erkenntniß und Bekenntniß zu verharren. Demnach ſchuldet der Confirmand, auch wenn er den Glauben im Examen dargelegt hat, noch die Erklärung ſeines Glaubens an dieſen Glauben, und das Verſprechen ſeiner Glaubenstreue. Letzteres geht

denn aber ſofort auch in das Practiſche über: der Glaube fordert, daß man Sünde meide, und in der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, wandle. Und um in ſolchem Glauben und Wandel ſich zu bewahren, iſt nöthig, daß man ſich zum Wort und Sacrament halte. Demnach wird auch noch das Verſprechen eines chriſtlichen Wandels und der Uebung in aller Gottſeligkeit hinzukommen müſſen. So haben denn auch alle KDD. ohne Ausnahme noch außer und nach dem Examen in einer oder der anderen Form eine beſondere Ablegung des Bekenntniſſes und Gelübdes. Neuere KDD. laſſen wohl das Examen weg, aber niemals das Bekenntniß und Gelübde.

Was nun das Bekenntniß betrifft, ſo iſt der Inhalt desſelben nach unſerer Anordnung bereits im Examen gegeben und für den Zweck der Handlung aus einander gelegt. Wir können daher auch, was die dieſer Bekenntnißerklärung zu gebende Form betrifft, weder mit denjenigen wenigen KDD. gehen, welche zum Zweck dieſer Bekenntnißerklärung das apoſtoliſche Glaubensbekenntniß erſt noch einmal von einem Confirmanden recitiren laſſen, und dann hieran die Bekenntnißfragen knüpfen; noch mit denjenigen wenigen KDD., welche die Bekenntnißfragen eben aus den drei Artikeln formiren. Es wäre dies bei unſerer Anordnung, nach welcher das apoſtoliſche Symbolum bereits im Examen recitirt iſt, eine bloße Wiederholung. Es haben auch faſt nur ſolche KDD. dieſe Anordnung, welche entweder das Examen ganz fallen, oder an einem anderen Tage vornehmen laſſen. Noch weniger natürlich können wir von unſerem Standpunkte aus den eigengemachten Glaubensbekenntniſſen des Pietismus und Rationalismus das Wort reden. Vielmehr werden wir einfach mit den meiſten KDD. die Bekenntnißfragen ſo zu formuliren haben, daß ſie auf den im Examen auseinander gelegten Inhalt des Glaubens und Bekennens Bezug nehmen: der ſubjective Glaube an den im Examen recitirten Inhalt des Katechismus unſerer Kirche iſt zu bejahen.

Bei der Formirung des Gelübdes gilt es den falſchen Gedanken der Taufbundserneuerung fern zu halten, der

gerade hier ſeine pelagianiſchen oder ſemipelagianiſchen Conſequenzen geltend gemacht hat. Das Gelübde wird nicht von dem Bekenntniß getrennt, nicht für ſich allein hingeſtellt, nicht ſo gefaßt noch ſo in die Handlung eingefügt werden dürfen, daß es den Schein gewinnt, als ob der Confirmande ſich durch ſein kräftiges Geloben den darauf folgenden Segen verdiene. Vielmehr iſt das Geloben unmittelbar mit dem Bekennen zu verbinden, und iſt die Gelöbnißfrage ſo zu faſſen, daß ſchon in der Faſſung hervortritt, wie das zu gelobende Thun nur als Selbſtfolge und practiſche Bethätigung des bekannten Glaubens gedacht wird. Sodann hat man ſich zu hüten, daß man nicht dem Inhalt nach ein Zuviel oder ein Unrechtes geloben laſſe. Dem Obigen zu Folge kann das Verſprechen nur auf Dreierlei lauten, auf Treue im Glauben, auf den dem Glauben gemäßen Wandel, und darauf, ſich um Jenes erfüllen zu können, zu Wort und Sacrament halten zu wollen. Da hat man nun von dem Geſichtspunkte des meritoriſchen Gelobens aus nach allen Seiten hin übertrieben: nicht allein daß man in pelagianiſcher Weiſe ein ganzes Verzeichniß von einzelnen Sünden, denen man abſagen, und von einzelnen Tugenden, denen man den Confirmanden ſich weihen ließ, entwarf und in die Gelöbnißfragen aufnahm, ſondern man ſpann namentlich den dritten Punkt, das Sich zum Wort und Sacrament halten in der Weiſe aus, daß man dem individuellen Bedürfniß keine Freiheit laſſend, dem Confirmanden eine vollſtändige asketiſche Lebensordnung in geſetzlicher Weiſe vorſchrieb, und ſich den Morgen- und Abendſegen, das Morgen-, Tiſch- und Abendgebet, die detaillirteſte Sonntagsfeier u. ſ. w. geloben ließ, damit es — nachher Alles nicht gehalten würde. Im Gegenſatze zu allen dieſen ſehr ſchädlichen Verirrungen gilt es, allerdings jene drei dem Gelübde zukommenden Stücke in dasſelbe aufzunehmen, aber ſich bei der Faſſung der größten Einfachheit zu befleißigen. Dasſelbe gilt von der Form des Gelübdes. Auch in dieſer Beziehung hat die Prätenſion, mit welcher das Gelübde bei der Taufbunds-

erneuerung auftritt, zu widerlich outrirtem Weſen geführt. Wir können es nur einen Frevel gegen die Grundgedanken des Chriſtenthums nennen, wenn man ſich hat „ſchwören“ laſſen. Auch den Handſchlag können wir nicht billigen. Unter den alten KOO. hat nur die Lauenburger, aus der pietiſtiſchen Zeit haben nur das Stader Manuale und die Agende der Stadt Hannover, aus den neuen Agenden nur die Württemberger und der ſchleſiſche Entwurf die Vorſchrift, daß die Confirmanden Zwecks Bekräftigung ihres Gelübdes dem Paſtor bei Ablegung desſelben einzeln die rechte Hand geben ſollen. Aber offenbar würde das Gelübde dadurch, daß man es bei ihm nicht wie bei der Ablegung des Bekenntniſſes mit einer einfachen Bejahung bewenden läßt, ſondern ihm eine ſymboliſche That zuordnet, vor dem Bekenntniß in unrichtiger Weiſe hervorgehoben. Und dies kommt dann weiter durch eine liturgiſche Schwierigkeit, welche die Anwendung des Handſchlags nothwendig mit ſich bringt, erſt recht falſch zu ſtehen. Soll nemlich jeder Confirmande dem Paſtor die Hand geben, ſo müſſen ſie alle einzeln vor den Altar treten. Das müſſen ſie aber nachher noch einmal, um den Segen und Handauflegung zu empfangen. Wollte man nun die Confirmanden zwei Mal der Reihe nach vortreten laſſen, ſo würde dadurch der Act ſehr ausgedehnt werden. Um dies zu vermeiden, haben daher alle KOO., welche den Handſchlag haben, es ſo geordnet, daß die Confirmanden nur Ein Mal einzeln an den Altar treten, und daß dann Jeder erſt ſein Gelübde mit Handſchlag ablegt, und gleich darauf den Segen mit Handauflegung empfängt. Dann aber wird, zumal wenn, wie dieſe Agenden meiſtens thun, zwiſchen der Ablegung des Glaubensbekenntniſſes und dieſer Ceremonie noch eine vermahnende Anſprache an die Kinder eingeſchaltet wird, das Gelübde ganz von dem Bekenntniß getrennt, zu welchem es doch weſentlich gehört als die practiſche Seite desſelben. Dagegen wird bei dieſer Anordnung das Gelübde unmittelbar mit der Einſegnung verbunden, und zwar vorgängig, ſo daß augenſcheinlich der Segen auf das Gelübde

ertheilt wird. So iſt bei dieſer Form der pelagianiſche Schein, der Schein einer meritoriſchen Bedeutung des Gelübdes ganz unabwendlich. Es iſt dies die adäquate Form der Taufbundserneuerung, der Bundſchließung, und zwar derjenigen Bundſchließung, bei welcher der Menſch anfängt und Gott nachfolgt. Wenn man aber dieſe Vorſtellung verwirft, muß man auch jene Form verwerfen. Wir ſind daher entſchieden dafür, es bei der einfachen Bejahung einer unmittelbar auf die Bekenntnißfrage folgenden formulirten Gelöbnißfrage ohne Handſchlag bewenden zu laſſen. — Einige wenige neuere Agenden gebrauchen als Gelöbnißfrage die Abrenunciationsfrage: Entſagt ihr dem Teufel u. ſ. w.? Auf den erſten Blick hat dies viel für ſich, da in der Confirmation bekannt und gelobt werden ſoll, was in der Taufe bekannt und gelobt iſt. Aber näher beſehen, empfiehlt es ſich doch durchaus nicht. Wir würden ſchon darum nicht füglich von der Abrenunciationsfrage für das Gelübde Gebrauch machen können, weil wir auch als Bekenntnißfrage nicht das apoſtoliſche Glaubensbekenntniß gebrauchen laſſen können. Aber es liegt außerdem ein principielles Bedenken vor: Bei der Taufe handelt es ſich darum, daß der Täufling aus dem Reiche der Finſterniß und ihres Fürſten herausgenommen, und in das Reich des dreieinigen Gottes verſetzt werde; und eben dies wird in der Art, wie in der Taufe die Abrenunciation und das Credo gebraucht werden, ausgeprägt. Bei dem Confirmanden aber ſteht die Sache anders: Entweder er iſt nicht confirmationsfähig; iſt er aber confirmationsfähig, ſo iſt er bereits durch Taufe und Katecheſe aus dem Reich der Finſterniß herausgenommen, und ſteht im Glauben im Reiche Gottes. Mithin kann er auch nicht gefragt werden, ob er aus dem Reich des Teufels ſcheiden will, ſondern er muß gefragt werden, ob er in dem Reiche Gottes, welchem er durch Taufe und Wort bereits eingepflanzt iſt, entſprechend leben und wandeln will. Demnach beſagt die Abrenunciationsfrage für eine Confirmationsgelöbnißfrage zu wenig, und wir werden am beſten thun, mit den weithin meiſten alten und ältern und neuen

KOO. zwar die Confirmanden zu erinnern, daß ſie einſt in der Taufe dem Teufel abgeſagt haben, aber auf dieſer Baſis eine eigne umfaſſendere Gelöbnißfrage zu formuliren.

Auf Grund des über das Bekenntniß und das Gelübde Bemerkten werden wir uns denn leicht mit einigen einſchlagenden Einzelheiten aus einander ſetzen, die wir hie und da noch bei Agenden und in der Praxis finden: Löhe und außer ihm einige wenige Agenden laſſen die Confirmanden ſich beſtimmt confeſſionell zu der evangeliſch-lutheriſchen Kirche bekennen und geloben. Wir können nur Bezug auf dasjenige nehmen, was Petri[1]) hierüber ſagt: „Der Confirmation eine namentliche Beziehung auf den Confeſſionsunterſchied zu geben, halte ich, von ſpeciellen Verhältniſſen abgeſehen, für falſch. Wo die Kirche als ſolche ſpricht und handelt, da kann ſie wohl von wahrem und falſchem Glauben, von reiner und unreiner Lehre ſprechen — wie auch bei der Confirmation geſchieht — aber ſie kann nicht von mehr als einer Kirche, ſie kann namentlich nicht von der evangeliſch-lutheriſchen oder gar von „„unſerer"" Kirche reden. Denn für ſie, die Kirche ſelbſt, giebt es nur eine, und Alles, was über den ganzen Erdboden zerſtreut in Rom, in Genf, ja unter dem Türken lebt, und den wahren Glauben hat, iſt dieſer einen Kirche wahres Glied. Unſer Glaube macht den Anſpruch, der wahre Glaube aller Chriſten in der ganzen Welt zu ſein." Namentlich wird nach unſerer Anordnung, da wir nicht bloß das apoſtoliſche Glaubensbekenntniß, ſondern den lutheriſchen Katechismus bekennen laſſen, die namentliche Bezugnahme auf den Confeſſionsunterſchied ein Ueberfluß ſein. Dagegen ſteht nichts entgegen, in der Frage, auf welche der Confirmand ſeinen Glauben an die dargelegte Lehre bezeugt, daran zu erinnern, daß dieſe eben im Examen von dem Confirmanden bekannte Lehre die allezeit von unſerer evangeliſch-lutheriſchen Kirche bekannte Lehre iſt. Damit iſt denn auch die falſche Anſchauung ausgeſchloſſen, als ob der Menſch durch die Taufe nur einer

[1]) Agende der Hannov. KOO. II, 153.

allgemeinen, und erſt durch die Confirmation der beſtimmten Confeſſionskirche hinzugethan würde. — Dasſelbe gilt, wenn das Württ. Kirchenbuch im unverkennbaren Gegenſatze gegen die katholiſche Kirche in der Bekenntnißfrage gerade die einzelne proteſtantiſche Lehre von der heiligen Schrift hervorhebt, oder wenn einzelne andere KOO. einzelne andere Lehren in der Bekenntnißfrage hervorheben, und ſo mit einer bevorzugten Betonung bekennen laſſen. — Vielmehr iſt, da der ganze Katechismus, das Lehrganze zu bekennen iſt, die Bekenntnißfrage auch nicht auf einzelne Lehren beſonders ſondern auf das Lehrganze, den Katechismus zu ſtellen. — Die Pomm. Agende läßt in der Form bekennen und geloben, daß ſie erſt den Confirmanden in Form einer Anſprache vorhalten läßt, was ſie zu bekennen und zu geloben haben, und dieſe Anſprache mit den Worten ſchließt: „Hierzu ſaget Alle: Ja, Amen.“ Sie fragt alſo die Kinder eigentlich gar nicht. Die Lauenburger KO. faßt den Inhalt des Bekenntniſſes und Gelübdes in die Form eines Gebetes, welches der Paſtor den Confirmanden als aus ihrem Munde kommend vorſpricht, und dann fragt: „Iſt das nun eurer Aller Meinung?“ Im Gegenſatz gegen dieſe unausgebildeten Formen ſind wir der Meinung, daß Bekenntniß und Gelübde in formulirte Fragen gefaßt, und daß dieſe Fragen den Kindern zur Bejahung vorgelegt werden müſſen. — Diejenigen KOO., welche als Gelöbnißfrage die Abrenunciation gebrauchen, ſtellen die Gelöbnißfrage der Bekenntnißfrage voran. Daß in der Taufe die Abrenunciation vor dem Glaubensbekenntniß hergeht, iſt in der Ordnung, denn der Täufling ſteht noch im Reich der Welt, und muß dieſem entnommen werden, ehe er ins Reich Gottes eingepflanzt werden kann. Aber der Confirmand ſteht im Glauben, und ſoll erklären, wie er auf Grund des Glaubens ſich zu führen gedenkt; daher muß in der Confirmation die Bekenntnißfrage der Gelübdefrage vorangehen. — Die KOO., welche der Confirmation eine kirchenregimentliche Bedeutung beilegen, halten darauf, daß jedes Kind für ſich nach ſeinem Bekenntniß und Gelübde gefragt werde, und

einzeln darauf antworte; es hat da der Act eine rechtliche Bedeutung. Bei den die Confirmation katechetiſch behandelnden KDD. iſt das nur hie und da nachgeahmt. Wir achten es für genügend, wenn die Fragen des Bekenntniſſes und des Gelübdes allen Kindern insgeſammt vorgelegt und von ihnen insgeſammt bejaht werden. Sollte zufällig ein Kind aus Befangenheit oder dergleichen nicht ausdrücklich in das Ja einſtimmen, ſo iſt, daß es ſich zu der Handlung geſtellt, für das ausgeſprochene Ja billig zu nehmen.

Ehe wir nun an die Formulirung der Fragen gehen, haben wir noch zu bedenken, daß es einer Ueberleitung von dem Examen auf die Abnahme des Bekenntniſſes und Gelübdes bedarf. Wenn einige KDD., namentlich die, welche beſondere Confirmationsfragen haben, die Fragen des Bekenntniſſes und Gelübdes ſich unmittelbar an die Examenfragen anſchließen laſſen, ſo hat das den Nachtheil, daß nicht klar heraustritt, wie die Bekenntnißerklärung doch noch etwas Anderes iſt als die Darlegung des Bekenntnißinhaltes im Examen. Aber mit der Art, wie manche Agenden hier die Ueberleitung machen, können wir uns nicht einverſtanden erklären. So ſcheint es uns eine ungehörige Unterbrechung und eine unnöthige Verlängerung des Acts, wenn einige neuere Agenden an dieſer Stelle, oder an anderen Stellen innerhalb der Handlung ein Lied ſingen laſſen. Wenn dann noch die Anordnungen hinzugefügt werden, daß die Confirmanden allein mit leiſer, flehender Stimme ſingen, oder daß ſie mit der Gemeinde einen Wechſelgeſang, Vers um Vers ſingen ſollen, ſo wird gar ein Schauſpiel daraus. Auch das können wir nicht billigen, wenn einige KDD. an dieſer Stelle ſchon ein Dankgebet dafür, daß Gott dieſe Kinder durch Taufe und Wort berufen habe, ſprechen laſſen. Für dies allerdings nöthige Dankgebet kann immer erſt Zeit ſein, wenn die Kinder erklärt haben, daß ſie auch glauben, was ſie aufgeſagt haben. Jedenfalls müßte nach abgelegtem Bekenntniß und Gelübde wiederum gedankt werden, und wir würden alſo zwei Dankgebete bekommen, deren Inhalt ſich

kaum würde aus einander halten laſſen, — was immer ein liturgiſcher Fehler iſt. So machen denn auch die meiſten KOO. hier die Ueberleitung entweder durch einige kürzere zum Bekennen und Geloben auffordernde Worte oder durch eine längere Anſprache an die Kinder. Wir möchten uns für das Letztere entſcheiden, da ſich für eine längere Anſprache an die Kinder ein nothwendiger Inhalt zu ergeben ſcheint. Man beachte den Fortſchritt der Handlung: Die Kinder haben den Glauben, auf welchen ſie getauft, in welchem ſie auch unterwieſen ſind, dargelegt; demnächſt ſollen ſie erklären, daß ſie dieſen Glauben auch glauben, an ihm bleiben, und ihm gemäß leben wollen; es wendet ſich alſo die Handlung von der chriſtlichen Vergangenheit der Kinder ihrer chriſtlichen Zukunft zu. Hier alſo ſcheint der natürliche Ort für die Vermahnung der Kinder zur Beſtändigkeit, Treue und Fruchtbarkeit in dem ihnen durch Taufe und Wort zu Theil gewordenen Glauben zu ſein. Vorher, ehe dieſer Glaube aus einander gelegt iſt, käme dieſe Vermahnung zu früh; nachher, nachdem die Kinder ſolches Alles ſchon verſprochen hätten, käme die Vermahnung zu ſpät. Denn die Vermahnung könnte hier nur die Wendung nehmen, daß die Kinder darauf hingeführt würden, wie ſchwer ihr Gelübde werde zu erfüllen ſein, wodurch unverkennbar das Gelübde als ziemlich unnütz hingeſtellt wird. Damit giebt ſich denn auch der Inhalt dieſer Anſprache: ſie wird ſich an die Kinder zu richten, und dieſe darauf hinzuführen haben, daß der von ihnen dargelegte Glaube, auf welchen ſie durch Taufe und Lehre geführt ſind, auch mit dem Herzen ergriffen, mit Treue bewahrt, im Leben bewieſen, fortgehend aus Wort und Sacrament erneuert werden müſſe, woran ſich dann von ſelbſt die Aufforderung, Solches nun zu verſprechen, anknüpft. — Wir haben nun dieſe Anſprache und die Fragen zu formuliren.

Für die Anſprache finden wir wiederum wenige Muſter vor. Die meiſten Formulare, z. B. das Stader Manuale, die Agende der Stadt Hannover, ſind für uns dadurch unbrauchbar, daß ſie gerade hier die Idee der Taufbunds-

Erneuerung ausführen. Das der Gothaer Agende, welches Höfling [1]) mittheilt, führt nicht auf die Confeſſionsfragen hin, ſondern will die Verpflichtung, Einſegnung u. ſ. w. ſelbſt enthalten, hat alſo eine ganz andere Bedeutung. Das Formular in der zweiten Confirmationsform des Württ. Kirchenbuchs von 1843 iſt ſehr kurz, und hebt nicht Alles hervor, was an dieſer Stelle zu ſagen iſt. Wir haben daher wiederum nur das Formular der Pomm. Agende, welches Höfling [2]) mittheilt. Aber auch dieſes Formular werden wir nicht bloß kürzen, ſondern auch ändern müſſen. Denn einer Seits ſchließt es ſich nicht an ein eben vorauf gegangenes Examen an, und bedarf daher, um in unſere Anordnung zu paſſen, eines angemeſſenen Eingangs; anderer Seits führt es nicht, wie wir eben erwähnt haben, auf formulirte Fragen hin, ſondern fordert am Schluſſe die Zuſtimmung zu dem in ihm ſelbſt Dargelegten; und es muß daher durchweg eine etwas andere Faſſung erhalten, ſo daß es die von uns nöthig befundenen Fragen des Bekenntniſſes und des Gelübdes motivirt und einleitet. Wir geben in Folgendem den Verſuch einer ſolchen Bearbeitung des Pommerſchen Formulars:

„Ihr habt recht bekannt, geliebte Kinder, das iſt der rechte, wahrhaftige Glaube, welchen unſere theure Kirche nach dem Evangelium von Jeſu Chriſto allezeit bekannt hat, welchen auch ihr in eurer Taufe durch den Mund eurer Pathen angelobt habt, in welchem ihr auch unterwieſen ſeid. Und ihr ſollt keinen Zweifel haben, daß ihr in ſolchem Glauben eures himmliſchen Vaters liebe Kinder ſeid, und daß derſelbe treue Gott, wie er euch in ſeiner Taufe angenommen und durch ſein Wort berufen hat, alſo auch euch in ſeiner Gnade behalten, in eurem Glauben ſtärken und zum ewigen Leben bewahren will. — Aber ihr ſollt wiſſen und wohl erwägen, daß, wer alſo in der Taufgnade bleiben und wachſen will, treu ſein, daß er dem Evangelium Gottes von Herzen trauen

[1]) A. a. O. S. 407.
[2]) A. a. O. S. 397.

und glauben, in ſolchem Glauben beſtändig ſein und aus demſelben Frucht bringen muß. — Derhalben ermahne ich euch treulich und ernſtlich: Ihr ſollt den dreieinigen Gott, euren Schöpfer und Erlöſer, fürchten und lieben euer Leben lang, und euch von dieſem chriſtlichen Glauben durch Nichts, auch nicht durch Noth und Tod abwenden oder verführen laſſen. Ihr ſollt auch euer Chriſtenthum und Glauben mit gottſeligem Wandel preiſen und beweiſen und durch die Gnade Gottes ſeine heiligen Gebote halten, vor Sünden aber euch hüten, und, ſo ihr in Sünde fallet, euch zu Gott bekehren und durch Jeſum Chriſtum Gnade ſuchen. Und damit ihr in dieſem Allen beſtändig bleiben und zunehmen möget, ſollt ihr euren Katechismus nimmermehr vergeſſen, ſondern gern beten, Gottes Wort gern hören und lernen, gern zur Kirche und zum heiligen Abendmahl gehen, und alſo Gotte durch Jeſum Chriſtum dienen. — Seid ihr nun, ſolches Alles zu thun und zu halten, willig und bereit, ſo antwortet mir, wie ich euch vor Gott und ſeiner heiligen Kirche frage."

Uebrigens würden wir, auch anſtatt der Verleſung dieſes Redeformulars eine freie Rede zu halten, freilaſſen.

Für die Fragen des Bekenntniſſes und Gelübdes hat ſich nie eine feſte Form gebildet. Viele KDD. formuliren ſie gar nicht, ſondern geben nur den Inhalt an. Eine KD. faßt den Inhalt in Eine, andere in zwei, andere in noch mehr Fragen. Nicht bei zweien lautet die Formulirung ganz gleich, obgleich im Inhalt die meiſten übereinſtimmen. Da mag es auch uns nicht verübelt werden, wenn wir unter Benutzung des Materials eine eigne Formulirung verſuchen. Denn eines Theils muß uns daran liegen, daß die Formulirung mit dem voraufgehenden Redeformular zuſammengreife. Sodann möchten wir nicht die Zuſammenfaſſung des ganzen Inhalts in Eine Frage, ſondern die Zerlegung desſelben in mehrere empfehlen, ſo daß jedes einzelne Stück des Inhalts durch eine beſondere Frage betont wird. Es ſoll von dem Confirmanden laut Obigem hier gegeben werden die Erklärung ſeines Glaubens an den Glauben der Kirche, das Verſprechen

eines christlichen Wandels, das Gelübde der Beständigkeit, und damit zusammenhängend die Versicherung, sich zu den Gnadenmitteln halten zu wollen. Hiernach möchten wir folgende Formulirung in vier Fragen vorschlagen:

„Ich frage euch erstlich: Bekennt ihr von Herzen, daß der Glaube, welchen unsere evangelisch-lutherische Kirche allezeit bekannt und welchen ihr so eben nach dem Katechismus erzählt habt, euer Glaube sei? Antwort: Ja! Ich frage euch weiter: Gelobet ihr diesem allerheiligsten Glauben gemäß durch die Gnade Gottes würdiglich zu wandeln, euch vor Sünden zu hüten und gottselig zu leben? Antwort: Ja! Ich frage euch drittens: Wollt ihr in solchem rechten Glauben und gottseligen Wandel mit Gottes Hülfe bis an euer Ende beharren und damit ihr Solches wohl vollbringen möget, euch mit fleißigem Gebet zu Gottes Wort und Tisch treulich halten? Antwort: Ja!"

Es versteht sich von selbst, daß die Pastoren in den letzten Stunden des Confirmandenunterrichts die Kinder mit diesen Fragen bekannt machen, und ihnen Sinn und Bedeutung derselben erklären müssen.

Hier nun, nachdem solch gutes Bekenntniß gethan ist, ist der Ort für das Dankgebet. Daß hier an dieser Stelle Dank gegen Gott laut werde, ist auch in so fern wichtig, als dadurch das Gelübde von der Einsegnung geschieden wird, und so beide in das rechte Verhältniß gesetzt werden. Denn mit der Ablegung des Gelübdes ist das eigne Thun des Confirmanden in der Confirmation beendet. Dies eigne Thun des Confirmanden ist aber nicht sein Verdienst, sondern Gottes Gnade an ihm, und daher fordert die Wahrnehmung, daß er so zu bekennen und zu geloben weiß, zum Danken und Loben Gottes auf. Verkennt und unterläßt man dies, und schreitet mit den vorerwähnten Agenden von dem Gelübde der Kinder ohne zwischentretenden Dank zu der Fürbitte und Einsegnung fort, so entsteht nothwendig der Schein, als ob ihnen der Segen als Belohnung und Gegenleistung für ihr gutes

loben und Bekennen zu Theil würde, als ob ihnen auf ihr abgelegtes Bundesverſprechen das göttliche Gegenverſprechen zurückkäme. Darum wird unbedingt das erſte Wort nach Ablegung des Gelübdes vom Dank und Dank ſein müſſen. Aber allerdings treibt ja der Dank für die von Gott bisher an den Kindern bewieſene Gnade, das Loben Gottes dafür, daß er ſie ſo weit gebracht, von ſelbſt durch die Erwägung, wie unzuverläſſig all ihr eignes Bekennen und Geloben und Thun iſt, zum Fürgebete fort. Unwillkührlich wird das Dankgebet in Fürgebet übergehen und enden. Auch würde es in Beziehung auf die liturgiſche Anordnung ungefüge ſein, und den Act ungebührlich und unnöthig verlängern, wenn man erſt ein beſonderes Dankgebet, und dann, natürlich nach zwiſchentretender Aufforderung dazu, ein beſonderes Fürgebet ſprechen laſſen wollte. Wir werden daher immerhin uns denjenigen Agenden anſchließen können, welche Dank und Fürbitte in Ein Gebet zuſammen faſſen, nur daß der Dank nicht fehle, daß er das erſte Wort nach Ablegung des Gelübdes ſei, und daß er auch beſonders hervorgehoben werde.

Letzteres nun läßt ſich leicht verwirklichen. Nothwendig wird die Gemeinde nach abgelegtem Gelübde zum Gebet mit einigen Worten aufgefordert werden müſſen. Dies muß nun ſo geſchehen, daß ſie ausdrücklich erſtens zum Danken, und zweitens zum Fürbitten mit kurzer prägnanter Motivirung vermahnt wird. Wir würden zu dem Zwecke die Gemeinde, gleich nachdem die Kinder die Fragen des Bekenntniſſes und Gelübdes bejaht haben, etwa mit folgenden Worten anſprechen laſſen: „Lieben Freunde im Herrn Jeſu Chriſto, ihr habt nun gehört, wie dieſe Kinder öffentlich bekannt und gelobt haben. Gott hat Großes an ihnen gethan; dafür ſollen wir ihm dankſagen. Weil aber der Menſch ohne Gottes Gnade ſich wider die vielfältigen Anfechtungen der Welt und ſeines Fleiſches nicht zum ewigen Leben zu bewahren vermag, ſo iſt es nöthig und Chriſtenpflicht, daß wir zur Stärkung und Bekräftigung dieſer Kinder im rechten Glauben und wahr-

hafter Gottſeligkeit den Beiſtand des allmächtigen Gottes ſuchen. Darum bitte ich euch Alle, ihr wollet mit mir von Herzen Gott über ſie anrufen."

Hierauf würde denn gleich das Dank und Fürbitte einſchließende Gebet folgen. Damit ſind wir denn aber auch mitten in der precatio, um deren liturgiſche Anordnung es ſich nun weiter handelt.

Hier nun folgt uns daraus, daß wir die Einſegnung weſentlich nur als Fürgebet auffaſſen, zunächſt Das, daß wir keine Vollzugsformel brauchen können, weder eine ſolche, welche den Taufbund beſtätigt, noch eine ſolche, welche in die Kirche oder die Gemeinderechte aufnimmt, noch eine ſolche, welche den heiligen Geiſt mittheilt. Sondern es wird lediglich beim Fürgebet zu verwenden haben.

Daraus folgt aber noch weiter, daß uns auch die Fürbitte, und daß uns namentlich die Aneignung dieſer Fürbitte mittelſt Segenswunſch und Handauflegung ebenfalls nicht die Bedeutung einer Vollzugsformel haben können. Diejenigen Agenden freilich, welche, wie wir oben ſahen, die Handauflegung mit Formel unmittelbar an das Gelübde mit Handſchlag ſich anſchließen laſſen, legen dem Segenswunſch mit Handauflegung eine ſolche Bedeutung bei: er iſt ihnen die Bundeserklärung gegenüber der von den Kindern gelobten Bundestreue. Hiegegen halten wir ſtrenge feſt, daß auch die Handauflegung mit Segenswunſch nichts als Application der Fürbitte an den Einzelnen ſei; und haben eben darum das Gelübde von der Einſegnung getrennt. Aber hieran knüpft ſich nun unmittelbar noch eine weitere wichtige Frage: Soll die allgemeine Fürbitte für alle Kinder vorangehen, und dann die Auflegung der Hand auf den Einzelnen mit Segenswunſch folgen? oder umgekehrt? Die mittleren und neueren Agenden haben ganz einſtimmig die Anordnung, daß erſt den Kindern mit einem Segenswunſch die Hand aufgelegt und daß hintennach, vielleicht erſt nach zwiſchen eingeſchobenen Vermahnungen und Anſprachen das allgemeine Fürgebet für die Confirmanden vom Paſtor vorgeſprochen und von der Gemeinde dargebracht

wird. Hiezu ſind allerdings diejenigen KOO. gezwungen, welche die Einſegnung unmittelbar an das Gelübde anknüpfen. Dagegen haben unter den KOO. des 16ten Jahrhunderts nur diejenigen dieſe Anordnung, die mit der Handauflegung nicht bloß ein Fürgebet, ſondern zugleich eine Geiſtesmittheilung, oder die Aufnahme in die „Gemeinde“, oder dergleichen vorgehen laſſen, während die die Confirmation katechetiſch behandelnden KOO. — mit alleiniger Ausnahme der auch hierin der Heſſiſchen KO. folgenden Lauenburger — vielmehr die Ordnung haben, daß ſie erſt das allgemeine Fürgebet darbringen, und dann die Kinder herantreten laſſen, um einzeln unter Handauflegung den Segen zu empfangen. Sollte nicht ſchon hierin ein ſicheres Anzeichen dafür liegen, daß dies die rechte Form da iſt, wo man der Confirmation keine operative Wirkung, jenes aber die rechte Form da, wo man der Confirmation irgend eine Wirkung, ſei es nun Geiſtesmittheilung oder auch nur eine Erneuerung des Taufbundes, zuſchreibt? Und wirklich verhält es ſich ſo: Verbindet ſich mit der Handauflegung irgend eine Wirkung, iſt ſie eine That, ſo iſt es zuläſſig, daß man ſie erſt thut und dann Gott darüber bittet, ſeinen Segen dazu zu geben; iſt ſie aber nur Aneignung der Fürbitte, ſo muß doch dieſe Fürbitte erſt allgemein ausgeſprochen werden, ehe ſie dem einzelnen angeeignet werden kann. Zwar könnte mann ſagen: erſt bete man über Jedem einzeln, und dann colligire man das über Jedem Gebetete in einem allgemeinen Gebete. Aber daraus würde ſich die practiſch ſchwer durchzuführende Forderung ergeben, daß man dann auch über jedem Einzelnen das ganze ausführliche Fürgebet ſprechen müßte. Füglicher ſcheint es doch, daß man das allgemeine ausführliche Fürgebet erſt ſpricht und dann bei der Handauflegung über dem Einzelnen eine Formel, die ein kurzer Auszug aus dem Fürgebet iſt. Dann kann man mit einer kurzen Formel auskommen, während man ſonſt einer ausführlichen bedarf, damit die Hörer verſtehen, daß auch dieſe Formel nur Fürgebet iſt. Denn es kommt ja überhaupt in dieſen Dingen nicht allein darauf an, was allenfalls gethan werden kann, ſondern auch

darauf, daß die Form das Verſtändniß nicht erſchwere, ſondern erleichtere. Nun aber wird kein Zuhörer, wenn die Handauflegung dem allgemeinen Fürgebet vorangeht, auf den Gedanken kommen, daß das Fürgebet ſchon bei der Handauflegung beginne, ſondern er wird meinen, daß dieſes erſt da anfange, wo der Paſtor niederknieet, um das allgemeine Fürgebet zu beten, und wird folglich hinter der Handauflegung etwas Anderes als eine Fürbitte ſuchen; wogegen, wenn der Paſtor erſt mit den Kindern zum allgemeinen Fürgebet niederknieet, und dann die Kinder herantreten, um einzeln die Handauflegung zu empfangen, Jeder ſich abmerkt, daß es ſich da um die Application handelt.

Aber wenn man ſich auch hiezu nicht entſchließt, ſo trenne man wenigſtens nicht die allgemeine Fürbitte von der Handauflegung. Viele andere Agenden thun dies dadurch, daß ſie die Handauflegung vorangehen laſſen, dann erſt Vermahnungen an die Kinder, an die Gemeinde, ja Vermahnungen zum Fürgebet einſchieben, und hiernach das allgemeine Fürgebet bringen. Natürlich wird das Uebel hiedurch ſchlimmer. Wenn zwiſchen Handauflegung und Fürgebet noch allerlei Anderes vorgeht, wenn gar die Aufforderung zum Fürgebet erſt hinter der Handauflegung her erlaſſen wird, ſo ſoll wahrlich Niemand merken, daß ſchon die Handauflegung mit zum Fürgebet gehören ſoll.

Wir möchten die Handauflegung am liebſten gar nicht bei der Confirmation haben, möchten ſie ganz auf diejenigen kirchlichen Handlungen beſchränkt ſehen, wo ſie nicht ein bloßes Gebet der Menſchen, wie bei der Confirmation, ſondern wie bei der Abſolution, ein kräftiges Wort Gottes zu appliciren hat. Aber wird man das Herz haben ſie wegzulaſſen? Wiederum, wenn ſie bleiben ſoll, weil ſie einmal da iſt, ſo muß denn auch Jedem ſein Recht an ihr widerfahren, und jedem einzelnen Confirmanden die rechte Hand aufgelegt werden. Zwar hat hin und wieder eine KO., ſelbſt die alte Pommerſche, es frei gelaſſen, daß bei großer Confirmandenzahl den Kindern paarweiſe die Hand aufgelegt werde. Aber ungehörig, eine dem Hauſe Gottes nicht anſtändige Haſt bleibt es immer.

Schon alte und ſehr viele neuere KDO. haben die richtige Vorſchrift, daß zum allgemeinen Fürgebet der Paſtor ſammt den Confirmanden niederknieen.

Als Gebetsformular bedürfen wir nach dem Geſagten ein Gebet, welches mit Dank anhebt und in Fürgebet übergeht und endet. Die oben S. 59. ff. von uns mitgetheilten Gebete aber ſind bloße Fürgebete und alſo für unſeren Zweck nicht brauchbar. Wir finden in den alten Agenden kein anderes, unſeren Anforderungen entſprechendes Gebetsformular, als folgendes in der Heſſiſchen, in der Oeſterreichiſchen KO. vorkommende: „Herr Gott, himmliſcher Vater, der Du nach deiner unausſprechlichen Weisheit und Gerechtigkeit die Geheimniſſe Deines Reiches verbirgſt vor den Weltweiſen und offenbareſt ſie den Unmündigen: wir alle ſagen Dir Dank für deine große Güte, durch welche Du auch dieſe unſere Kinder würdig geachtet haſt zu ſolcher Erkenntniß zu bringen, durch welche ſie Deinen Sohn Jeſum Chriſtum und die Wahrheit des Evangeliums, durch ihn offenbart, nicht allein von Herzen glauben, ſondern auch mit dem Munde bekennen. Wir bitten Dich zugleich demüthiglich, flehentlich und gehorſamlich, Du wolleſt durch Deinen heiligen Geiſt ihre Herzen und Gemüther forthin weiter erleuchten und ſtärken, damit ſie mit rechtem, wahren, lebendigen Glauben, mit Gottesfurcht, rechter Beſtändigkeit, auch wahrem Verſtand aller geiſtlichen Sachen begabt, in alle Dem, ſo zu ihrer Seelen Heil dienlich, von Tag zu Tag je länger je mehr zunehmen, auch wahre Frucht des Glaubens und der Liebe zu Ehren Deines heiligen Namens bringen und darin beſtändig und ſieghaft beharren bis an den Tag, an welchem allen Denen, ſo recht und wohl, auch ritterlich gekämpft, beigelegt wird die Krone der Gerechtigkeit, durch Jeſum Chriſtum, Deinen Sohn, unſeren Herrn, der mit Dir ſammt dem heiligen Geiſte lebt und regiert, wahrer Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen."

Nach dieſem knieend geſprochenen Gebet würden die Kinder an den Altar treten, und einzeln die Handauflegung, mit einer Formel begleitet, empfangen. Zu dieſer Formel

möchten wir, ihrer prägnanten Kürze halber, die oben S. 129 aus der Erläut. der Meckl. KO. v. 1708 mitgetheilte Formel nehmen.

Aber damit kann natürlich die Handlung nicht abschließen. Wenn man sich nemlich denkt, daß man nur Einen Confirmanden hat, so schließt die Handlung ganz fein damit ab, daß man erst über ihm betet und dann ihm mit der Applicationsformel die Hand auflegt; wenn man sich aber denkt, daß man viele Confirmanden hat, und daß nun zum Schlusse die Handlung in das Sprechen der Formel über viele Einzelne ausläuft, so drängt es sich dem Gefühle auf, daß es mit dieser Zersplitterung der Handlung nicht abschließen könne, daß hier durchaus noch eine Colligirung, eine Zusammenfassung eintreten müsse. Dies wird nur nach derjenigen Seite hin geschehen können, wo zuletzt das handelnde Subject gewesen ist, und das war die fürbittende Gemeinde. Und da haben wir denn allerdings noch ein bisher nicht zu seinem Ausdruck gekommenes nothwendiges Moment. Die Gemeinde hat eben Gott gebeten, daß er diese Kinder in seinem Heil bewahre. Das will aber Gott eben durch die Gemeinde, durch die von derselben an den Kindern zu beweisende geistliche Pflege thun. Die Gemeinde wird also dieses Verhältnisses erinnert, wird vermahnt werden müssen, daß sie sich dieser Kinder als eine treue geistliche Mutter annehme. Und das wird dann zugleich so geschehen können, daß am Schlusse auf die Feier des Abendmahls, als des Mahls der Gemeinschaft übergeleitet wird. Wir würden daher vorschlagen, daß der Pastor, nachdem er dem letzten Kinde die Hand aufgelegt hat, die Gemeinde also anredete: [redacted] Geliebten in dem Herrn, wir haben keinen Zweifel, daß der allwissende Gott, der das gute Bekenntniß dieser Kinder gehört hat, auch unser Bitten und Flehen für dieselben hören und erhören wird nach dem Reichthum seiner Gnade. Aber wir sollen dabei wohl erwägen, daß der himmlische Vater seine Kinder in Christo zum ewigen Leben bewahren und erziehen will durch

den Dienſt der Liebe, den eines an dem anderen thut. Gott der Herr hat dieſe Kinder durch dieſelbe Taufe, auf deren Grund ſie ihren Glauben hier bekannt haben, ſeiner heiligen Kirche eingepflanzt, hat ſie und uns zu Gliedern Eines Leibes, nemlich der Gemeinde ſeines lieben Sohnes gemacht, damit wir durch brüderliche Handreichung mit einander wachſen ſollen an Dem, der das Haupt iſt. Deßhalb ermahne ich um Gottes willen nicht allein die Eltern, Pathen und Angehörigen dieſer Kinder, ſondern uns Alle, die ganze Gemeinde, daß wir uns dieſelben als unſere Mit-Glieder in Chriſto befohlen ſein laſſen, daß wir ihnen mit einem ehrbaren und unſträflichen Leben voranwandeln, ihnen kein Aergerniß geben, noch weniger ſie verlocken und verführen, vielmehr ſie zu allem Guten vermahnen, reizen und anleiten, damit ſie auf keinerlei Weiſe gefährdet, ſondern in aller Gerechtigkeit zur Seligkeit erhalten werden mögen. Und damit ſolches Alles wohl gelingen möge, wollen wir ſie, ihnen zur Stärkung ihres inwendigen Menſchen, uns aber zur Erweckung unſerer Liebe gegen ſie, nunmehr auch zu dem Tiſche des Herrn führen, der die Gemeinſchaft des Leibes und des Blutes Jeſu iſt."

Darauf würde denn, nach einem einleitenden Geſangverſe, die Communion folgen.

Manche Agenden laſſen nach dem allgemeinen Fürgebet das Vater unſer ſprechen. Es iſt dasſelbe hier nicht gefordert, und wir möchten den Act nicht unnöthig verlängern. — Diejenigen KDD., welche die Kinder erſt an einem anderen Tage communiciren laſſen, ſchließen natürlich mit dem moſaiſchen Segen, der bei unſerer Anordnung erſt nach dem Abendmahl kommen kann. — Außer der Formel bei der Handauflegung noch irgend einen Spruch zu ſprechen, iſt ganz unpaſſend. Den Kindern einen ſolchen Spruch mitzugeben, mag ſein Gutes haben, aber der Moment der Fürbitte iſt nicht der Moment des Mitgebens; es mag Solches durch die ſogenannten Confirmationsſcheine, die ihren Segen haben, in den letzten Stunden des Confirmandenunterrichts geſchehen. —

Es verſteht ſich endlich von ſelbſt, daß wir den Gebrauch einer freien Rede auch ſtatt des obigen Formulars einer Vermahnung an die Gemeinde frei geben würden.

Alte KOO., ſeltener neue laſſen Raum oder geben anheim, daß mit den Kindern ihre Eltern, Vormünder, Gevattern communiciren. Befehlen läßt ſich dergleichen natürlich nicht; aber wenn ſich's zur freien Sitte machen läßt, iſt's eine feine Sitte. Es würde auch dazu nicht unweſentlich beitragen, daß die ſo ernſte Bedeutung des Pathenamtes den Gemeinden wieder mehr zum Bewußtſein käme: zumal wenn man auch das erreichen könnte, was auch in alten KOO. vorkommt, daß die Pathen mit ihren Täuflingen vor den Altar treten, ſie, nachdem ſie nun ſelbſt bekennen und geloben gelernt, nun gleichſam der Kirche abliefern und Gott darſtellen.

Aber wenn es irgendwo mit einem leidlichen liturgiſchen Formular nicht gethan iſt, wenn es irgendwo darauf ankommt, daß die kirchliche Handlung richtig zum kirchlichen Leben geſtellt werde, ſo bei der Confirmation. Gerade das iſt der Grundfehler an unſerer jetzigen Confirmation, daß ſie im kirchlichen Leben zu zuſammenhanglos, als einmaliger, nicht genug vorbereiteter und conſequenzenloſer Act da ſteht, daß ſie ihre Vorausſetzungen wie ihre Conſequenzen in vieler Hinſicht mehr im bürgerlichen als im kirchlichen Leben hat. Es verräth ſich daran, daß ihre Ausbildung in eine Zeit fällt, die ſelbſt da, wo ſie aus chriſtlichen Motiven heraus handelte, doch des kirchlichen Sinnes entbehrte, und deren Producte häufig ſogar aus völlig entchriſtlichten Gedankenreihen hervorgingen. Wir werden daher ſchließlich noch auf die Stellung der Confirmation im Zuſammenhange des kirchlichen Lebens einen Blick werfen müſſen. Wir wollen zunächſt von Zeit und Ort der Confirmation reden, weil ſich dies noch unmittelbar an das Liturgiſche der Handlung anſchließt, dann aber von den Vorausſetzungen und ſchließlich von den Conſequenzen der Confirmation.

Auf eine beſtimmte Kirchenjahrszeit iſt die Confirmation nicht angewieſen; es war daher durchaus zuläſſig, daß man

in den meiſten Landen auf die alten Taufzeiten zurückgriff und die öſterliche Zeit wählte. Nur iſt es zu beklagen, daß man dabei nicht mit Tact verfahren iſt, ſondern ſie faſt allenthalben auf Tage der ſtillen Woche, auf Palmarum, Gründonnerstag, gelegt hat. Die Vorbereitung auf die Confirmation fällt ſehr paſſend in die Paſſionszeit hinein, aber nicht die Confirmation ſelbſt. Zumal ſo lange alle die Sitten und häuslichen und geſelligen Gewohnheiten noch beſtehen, welche ſich in der Zeit des Rationalismus der Confirmation angehängt haben, und noch nicht ſobald einer ernſteren Sitte Platz machen werden, wird Jeder bekennen müſſen, daß die Confirmation auf eine höchſt ſtörende Weiſe in die Paſſionszeit und zumal in die ſtille Woche hineintritt. Aber auch durch ihre Idee und Beſtimmung wird ſie nicht in die Paſſionszeit ſondern in die öſterliche Zeit gewieſen. Auch in der alten Kirche wurden die Katechumenen wohl in der Paſſionszeit vorbereitet, aber getauft in der öſterlichen. Eine Verlegung der Confirmation auf den Sonntag Quaſimodogeniti wäre ſehr zu wünſchen; und die dem entgegen ſtehenden ſocialen Schwierigkeiten ſind wirklich nicht ſo von Belang: es kann in der That den Lehr- und Dienſtherren nicht ſo groß daran liegen, ob ihre Lehrlinge und Dienſtboten ein paar Tage früher oder ſpäter antreten.

Der regelmäßige Ort der Confirmation wird immer die Kirche, und ihre Wochenzeit wird immer der Sonntag, und zwar ſein Hauptgottesdienſt bleiben müſſen, da ihr Begriff fordert, daß ſie „öffentlich vor der ganzen Kirche“ geſchehe. In den Hauptgottesdienſt wird ſie auch dadurch gewieſen, daß ſich an ſie unmittelbar die Communion anſchließen ſoll. Das weiſt ihr auch ihre Stelle im Gottesdienſte unmittelbar nach der Predigt vor dem Abendmahl. Wenn man ſie richtig behandelt und ſich aller doch nur auf ſchädliche Oſtentation hinauslaufenden Zuthaten enthält, wird es auch ſogar da, wo nur Ein Prediger und die Confirmandenzahl groß iſt, immerhin möglich ſein, dennoch dem Sonntage ſein Recht widerfahren zu laſſen und, wenn auch etwa kürzer als ſonſt, zu predigen. — Die Privatconfirmationen d. h. wenn ein oder

einige Kinder abgeſondert von der ganzen Schaar der Gemeindejugend confirmirt werden, oder wenn die Confirmation zwar in der Kirche aber nicht in einem ſonntäglichen Hauptgottesdienſt ſondern an einem Wochentage geſchieht, oder wenn ſie gar nicht in der Kirche ſondern im Hauſe vorgenommen wird — ſind, weil ſich der Zweck der Confirmation die Oeffentlichkeit vor der Gemeinde bedingt, nur in Nothfällen zuläſſig, z. B. bei kranken Kindern, die nicht ohne Communion verſterben ſollen, oder wenn ein Kind zur Zeit der gemeinen Confirmation erkrankt war, und nun nachträglich confirmirt werden muß. Und ſelbſt dann ſollte man wenigſtens darauf halten, daß die Confirmation, wo möglich, öffentlich in der Kirche vor der Gemeinde im Sonntagsgottesdienſt ſtattfände. Aber völlig unſtatthaft und ſehr verderblich iſt es, wenn die höheren Stände ihre Kinder nicht mit dem gemeinen Haufen confirmiren laſſen wollen, ſondern die Privatconfirmation vorziehen: und ſollte die Kirche dem Uebelſtande ein Ende zu machen ſuchen.

Wenden wir uns nun der weiteren Frage zu, an welche Vorausſetzungen die Confirmation zu binden ſei, und welche Conſequenzen ihr zu geben ſeien, ſo tritt uns da zuerſt das beſtehende Verhältniß der Confirmation zum Staat, zum bürgerlichen Leben entgegen. Wiederholt haben wir uns da denjenigen Stimmen angeſchloſſen, welche die Stellung, in welche die Confirmation nach dieſer Seite hin gerathen iſt, nicht durchaus in Ordnung finden. Wir haben auch ſchon (oben S. 138. ff.) verſucht, anzudeuten, wie weit wir dieſen tadelnden Stimmen beitreten. Indem wir nun dieſe wichtige Frage wieder aufnehmen, müſſen wir uns darauf beſchränken, nur das Princip aufzuſtellen, nach welchem unſeres Bedünkens der Staat ſeine Stellung zur Confirmation einrichten müßte, und die Richtung anzudeuten, in welcher von dieſem Princip aus eine Beſſerung der jetzt beſtehenden falſchen Verhältniſſe angegriffen werden müßte. Mit detaillirten Vorſchlägen für ſolche Beſſerung hervorzugehen, iſt darum unmöglich, weil dieſe Verhältniſſe in jedem Territorium durch die Special-

geſetzgebungen in beſonderer Weiſe regulirt ſind, und daher die Anwendung des Princips ſich in jedem Territorium je nach dieſer Specialgeſetzgebung und nach anderen vorliegenden Wirklichkeiten wird modificiren müſſen. Was nun unſere Anſchauung von der Sache betrifft, ſo können wir den Fehler der jetzt beſtehenden Verhältniſſe nicht mit Bunſen[1]) ſchon darin finden, daß der Staat überhaupt nur von der Confirmation Notiz genommen hat, nicht ſchon darin, daß der Staat überhaupt in irgend einer Beziehung das Confirmirtſein begehrt, und können daher auch nicht mit ihm fordern, daß der Staat gar nicht danach fragen ſolle, ob ſein zur lutheriſchen Kirche gehöriger Unterthan confirmirt ſei oder nicht. Das würde nur der religionsloſe d. h. der Staat thun können, der ſich darum, wie ſeine Unterthanen ihre Religionspflichten erfüllen, gar nicht kümmert. Wo aber der Staat auch nur noch ſo weit ein chriſtlicher iſt, daß es ihm noch nicht gleichgültig iſt, ob die in ihm lebenden Chriſten auch chriſtlich leben, da wird er ſich auch um das Confirmirtſein kümmern müſſen. Zwar nicht wegen der Confirmation an ſich, aber wegen der mit der Confirmation zuſammenhängenden Abendmahlsfähigkeit. Wir können in dieſem Zuſammenhange die Confirmation nur als die Zulaſſung zum Abendmahl, und folglich als Documentirung der Abendmahlsfähigkeit auffaſſen. Und da leuchtet wohl ohne Weiteres ein, daß der Staat, ehe er einen ſeiner chriſtlichen Unterthanen zum Eide, oder als Zeugen zuläßt, oder ihm ein Amt vertraut, nach deſſen Abendmahlsfähigkeit zu fragen ſo berechtigt als durch Selbſterhaltungspflicht genöthigt iſt. Niemand wird dem Staate verdenken können, wenn er einen Menſchen, der excommunicirt iſt oder der ſich ſelbſt excommunicirt hat, nicht zu ſolchen ſich direct auf den religiöſen Standpunkt des Menſchen baſirenden Dingen zulaſſen will. Und wenn nun der Staat ſo für die Zeugen-, Eides-, Amtsfähigkeit u. ſ. w. an den chriſt-

[1]) Die Verfaſſung der Kirche der Zukunft. Hamburg, 1845. S. 322.

lichen Unterthan die Forderung der Abendmahlsfähigkeit ſtellt, ſo entſteht daraus allerdings, wenn man will, ein „Zwang“: der chriſtliche Unterthan muß, um eidesfähig u. ſ. w. zu ſein, ſich confirmiren laſſen um ſeine Abendmahlsfähigkeit zu conſtatiren. Aber man muß nun doch unterſcheiden, wer denn hier aus der Sache einen Zwang macht. Wer ein Chriſt iſt und als ein Chriſt denkt und lebt, der geht zum Abendmahl und läßt ſich, um zum Abendmahl zu gehen, confirmiren. Wenn alſo der Staat begehrt, daß der Chriſt ſich confirmiren laſſe, ſo verlangt er Nichts als was beim Chriſten ſelbſtverſtändlich iſt. Wenn aber Einer, trotzdem daß er ſich zur chriſtlichen Kirche halten will, ſich nicht will confirmiren laſſen, ſo iſt er es, der ſich die im Chriſtenleben ſelbſtverſtändlichen Dinge in ſeinem Subjectivismus zum Zwang gemacht; und nicht an dem ſich an das ſelbſtverſtändliche Object haltenden Staat, ſondern an ihm iſt's dieſen durch ihn ſelbſt herbeigeführten Zwang zu beſeitigen, entweder dadurch, daß er ſich von Herzen bekehrt und aus freiem Willen thut, was zu thun iſt, oder dadurch daß er aus der chriſtlichen Kirche hinaus geht, damit ihre Anforderungen nicht mehr an ihn gemacht werden. Aus dieſen Gründen können wir nicht finden, daß der Staat überhaupt nicht nach dem Confirmirtſein fragen ſollte. Wohl aber müſſen auch wir behaupten, daß der moderne Staat häufig die Confirmation mit Dingen des bürgerlichen Lebens in Beziehung geſetzt hat, die in gar keinem inneren Verhältniſſe zur Confirmation und Abendmahlsfähigkeit ſtehen: er hat die Confirmation von völlig nebenliegenden Dingen, z. B. vom Vaccinirtſein, abhängig gemacht; und er hat völlig nebenliegende Dinge, z. B. das in die Lehre gehen u. ſ. w. von dem Confirmirtſein abhängig gemacht. Und dagegen ſage man nicht daß dies zum Theil, wie die Forderung des Vaccinirtſeins, Kleinigkeiten ſeien. Der Schade liegt darin, daß Dinge, die nicht nothwendig zuſammengehören und deren Zuſammengehörigkeit Niemand einſieht, mit dem Schein ſittlicher Nothwendigkeit zuſammengebunden ſind. Demnach fordern wir nun nicht mit Bunſen, daß der Staat es abſolut

frei laſſe, ob ſich Jemand confirmiren laſſen wolle; ſondern wir fordern, daß er das Confirmirtſein nur da verlange, wo es oder richtiger, wo die Abendmahlsfähigkeit von dem Chriſten mit ſittlicher Berechtigung und Nothwendigkeit gefordert werden muß, und daß er weiter alle die anderen nicht innerlich motivirten Verbindungen zwiſchen der Confirmation und dem bürgerlichen Leben löſe, daß er aufhöre für die Zulaſſung zur Confirmation ſolche bürgerliche Leiſtungen, und das Confirmirtſein für ſolche Schritte im bürgerlichen Leben zu fordern, die in gar keinem inneren Zuſammenhange mit der Abendmahlsfähigkeit ſtehen und vielleicht kaumhin eine ſittliche Bedeutung haben. Dies ſcheint uns, wenn es beſſer werden ſoll, der leitende Geſichtspunkt ſein zu müſſen. Gleichwohl würden wir nicht anrathen, alle die nach dieſem Principe unrichtigen aber in der Wirklichkeit vorhandenen Verknüpfungen der Confirmation mit dem bürgerlichen und ſtaatlichen Leben mit Einem Male zu zerreißen. Unſere Gemeinden nach der Maſſe ſind, wie wir bereits erwähnt haben, durch dieſe falſche Stellung der Confirmation zum bürgerlichen Leben dahin gekommen, daß ſie die Confirmation mehr in ihrem bürgerlichen als in ihrem kirchlichen Zuſammenhange erblicken, ihre Nothwendigkeit mehr in jenem als in dieſem Zuſammenhange begründet wähnen. Wenn nun dieſe falſchen Verbindungen mit Einem Male zerriſſen würden, ſo würden die Gedanken der Gemeinden durch den Schein verwirrt werden, als ob es hinfort auf die Confirmation gar nicht mehr ankommen ſolle. Auch verſchränken ſich dieſe Verbindungen der Confirmation mit dem bürgerlichen Leben nach manchen Seiten hin, z. B. nach der Schule hin, ſo, daß man ſie nicht löſen kann ohne zugleich andere richtigere Verbindungen herzuſtellen, wenn nicht wieder andere Uebelſtände hervorgerufen werden ſollen. Wollte man z. B. die beſtehende Verbindung zwiſchen der Confirmation und dem policeilichen Schulzwange aufgeben, ehe und bevor die Möglichkeit geſchaffen wäre, daß auch aus der Schule entlaſſene Kinder doch noch fort und fort im Chriſtenthum unterrichtet werden können, ſo würde man nur

anderes Unheil ſchaffen. Demnach werden einer Seits dieſe unrichtigen Verbindungen der Confirmation mit dem bürgerlichen Leben nur allmählig und nur ſo gelöſt werden dürfen, daß zugleich nach der anderen Seite hin auf kirchlichem Gebiete die richtigen Verbindungen hergeſtellt werden. Denn auf kirchlichem Gebiete liegen natürlich die rechten Vorausſetzungen wie die rechten Conſequenzen der Confirmation. Von beiden werden wir nun zu reden haben.

Wenn wir die Vorausſetzungen der Confirmation beſtimmen wollen, müſſen wir immer von dem Grundſatze ausgehen, daß es im Grunde nur Eine einzige an den Confirmanden zu machende Anforderung giebt, nemlich die Abendmahlsfähigkeit d. h. daß er durch Taufe und Katecheſe hinreichend zu chriſtlicher Erkenntniß und zu chriſtlichem Glauben und Leben gediehen ſei, um zum Tiſch des Herrn zugelaſſen werden zu können. Aus dieſem unbeſtreitbaren, weil aus der Natur der Confirmation ſich ergebenden Grundſatze folgen nun aber ſofort mehrere neue Sätze. Erſtens ſind dann alle einzelnen Forderungen, welche man an die Confirmationsfähigkeit ſtellt, nach dieſer Grundforderung zu bemeſſen: je näher ſie mit dieſer Grundforderung zuſammenfallen, um ſo unerläßlicher ſind ſie; je weiter aber ſie ſich von dieſer Grundforderung entfernen, je mehr ſie ſich zu dieſer nur auxiliariſch, nur ſo verhalten, daß der ihnen Genügende ſich damit die Erfüllung der Grundforderung erleichtert, deſto mehr ſind ſie als nur acceſſoriſch anzuſehen, und können und müſſen unter Umſtänden erlaſſen werden können. So z. B. muß es als eine unerläßliche Forderung angeſehen werden, daß ein Confirmand den Inhalt des Credo wiſſe: dagegen wird man wohl thun, von dem Confirmanden zu fordern, daß er leſen könne, weil ihm dadurch die Schrift und überhaupt die Erbauung vermittelt wird, aber für abſolut kann dieſe Forderung nicht gelten, da man allerdings das Evangelium lernen, glauben und ſelig werden kann ohne leſen zu können, und folglich dieſe Forderung nicht unmittelbar in die Grund-

forderung der Abendmahlsfähigkeit eingeſchloſſen iſt. Zweitens iſt die Kirche, wenn ſie von ihren Gliedern die Abendmahlsfähigkeit zu fordern hat, auch verpflichtet, dafür zu ſorgen, daß ihre Glieder zu derſelben bereitet zu werden Gelegenheit haben, und eben dadurch auch berechtigt, hiefür Ordnungen und Einrichtungen in der Richtung zu treffen, daß es keinem ihrer durch die Taufe geſchenkten Glieder an der Gelegenheit fehle, ſich bis dahin, daß die natürliche Lebensentwickelung Solches möglich macht, die zur Abendmahlsfähigkeit nöthige chriſtliche Erkenntniß zu erwerben. Mit Einem Worte, die Kirche hat für Schul- und katechetiſche Anſtalten zu ſorgen, und zugleich ſolche Ordnungen zu treffen, daß von dieſen Anſtalten alle ihr durch die Taufe geſchenkten Kinder ergriffen werden. Daraus erwächſt ihr aber drittens wiederum das Recht, von ihren Gliedern zu fordern, und durch ihre Mittel der Zucht nicht allein die ihr durch die Taufe geſchenkten Kinder ſondern auch deren zu ihren Gliedern gehörige Eltern dahin anzuhalten, daß auch alle Kinder ſolche von ihr dargebotenen Anſtalten benutzen. Allerdings kann es denn hier wieder zu einem „Zwange“ kommen; aber wir können auch hier nur das oben über den „Zwang“ Geſagte wiederholen: Es iſt jedes chriſtlichen Vaters ſelbſtverſtändliche, aus freier Liebe zu übende Pflicht, daß er ſein Kind zur Confirmationsfähigkeit bringe, beziehungsweiſe bringen laſſe, und die Kirche fordert, wenn ſie das fordert, nur Sich von ſelbſt verſtehendes; wenn daher ein Vater ſich dieſe natürliche Pflichterfüllung zu einem Zwange werden läßt, ſo iſt's eben nicht die Kirche ſondern ſolcher Vater ſelber, der hier den „Zwang“ ſchafft; die Mutter Kirche aber kann das arme Kind nicht unter der Pflichtvergeſſenheit ſeines Vaters leiden laſſen, ſondern muß den Letzteren, da er dem Evangelium nicht gehorchen will, nach dem Geſetz behandeln. Aber anderer Seits darf es nun viertens nicht dahin kommen, daß die Kirche dieſe ihre Ordnungen mechaniſch bloß der Ordnung wegen und ohne Rückſicht auf den letzten durch ſolche Ordnungen zu erreichenden

Zweck geltend macht. Darauf kommt es an, daß alle zur Abendmahlsfähigkeit gebracht werden, und zu dieſem Zwecke muß Ordnung gehalten werden; aber geſetzt daß ein Einzelner außerhalb dieſer Ordnung zur Abendmahlsfähigkeit käme, ſo darf ihm darum, weil er ſich jenen Ordnungen entzogen hat, nicht die Confirmation und Communion verſagt werden. So z. B. iſt es richtig, daß die Kirche ein durchſchnittliches Lebensalter ſetze, bis zu welchem hin ordnungsmäßig die Stufe der Confirmationsfähigkeit erreicht iſt; aber geſetzt daß ein einzelnes Kind die Abendmahlsfähigkeit früher erreicht, ſo iſt die Kirche nicht berechtigt, demſelben das Sacrament ganz abſtract bloß darum zu verſagen, weil es noch nicht das regelmäßige Alter hat, ſondern ſie erhöht, wenn ſie ſo thut, fälſchlich die Ordnung über den Zweck der Ordnung. Nach dieſen Grundſätzen wollen die Zwecks Erwirkung der Confirmationsfähigkeit beſtehenden Ordnungen beurtheilt, beziehungsweiſe reformirt ſein.

Was nun dieſe Ordnungen ſelbſt betrifft, ſo erinnert Höfling mit Recht daran, daß die mittelalterliche Kirche den Fehler machte, die Katecheſe ganz dem Hauſe und der Gemeinde (an deren Statt den Pathen) ohne weſentliche Betheiligung des Predigtamts zu überlaſſen, und daß dagegen wir durch Abweichungen von den Einrichtungen unſerer älteren Kirche dahin gekommen ſind, Alles von dem Predigtamt zu fordern und von dem Hauſe und von der Gemeinde und von der Schule her wenig Unterſtützung zu finden. Die Häuſer, ſo häufig ſelbſt allen chriſtlichen Lebens baar, überlaſſen die chriſtliche Unterweiſung ihrer Kinder der Schule. Die Schule treibt über vielen an ſich guten und nützlichen Dingen nicht genug das Eine, was Noth iſt. Und ſo ſoll das Predigtamt ſchließlich Alles thun, während es dabei ſelbſt auch auf den Confirmandenunterricht reducirt iſt. Dieſe Uebelſtände ſind ſo bekannt, als anderer Seits gewiß iſt, daß eine Beſſerung, eine lebendigere Betheiligung des Hauſes und der Schule an dem Werk der Katecheſe nicht ſowohl von einzelnen Maßregeln als von der allgemeinen lebendigen Durchdringung des Lebens

von christlichen Potenzen zu hoffen ist. Indessen Einzelnes läßt sich doch thun, um diesen Proceß zu erleichtern. Wir möchten auf folgende einzelne Punkte hinweisen.

Wenn Haus und Schule mit der Kirche zum Zweck der Katecheſe zuſammengreifen ſollen, ſo muß ihnen das auch möglich, und zwar ſo möglich gemacht werden, daß ein wirkliches In die Hände arbeiten entſteht. Viele tauſend Eltern, wohl nur die Vagabunden und der blaſirte Theil der höheren Stände ausgenommen, hülfen ihren Kindern gern ihrer Seits in chriſtlicher Erkenntniß fort, wenn ſie's nur anzufangen wüßten. Die meiſten Volksſchullehrer ſtehen auch ſo und werden immer ſo ſtehen, daß ſie ſelbſt nicht wiſſen, was und wie zu thun iſt, ſondern daß man's ihnen zu thun hingeben muß. Darum ſoll man's machen, wie es unſere Väter gemacht haben, und den Katechismus wieder in ſeine Stelle ſetzen. Dann werden Eltern und Lehrer wiſſen, was ſie mit den Kindern zu treiben haben, und es wird Haus und Schule mit dem Predigtamt zuſammenarbeiten. Das erfordert aber Folgendes. Erſtens faſſe man ſich ein Herz und ſchaffe die rationaliſtiſchen verwäſſerten Katechismen ab, um welche die Ungläubigen ſich nicht kümmern, und welche die Gläubigen mit ihren Kindern und Schülern zu treiben ſich mit Recht hüten; und ſetze den lutheriſchen Katechismus wieder in ſein Recht ein. Es iſt das unabweisliche, vor Gott zu verantwortende Pflicht der Kirchenregierungen, ſo ſehr, daß kein Bedenken dagegen irgend welche Geltung hat. Zweitens halte man die Paſtoren an, daß ſie im Confirmandenunterricht und in den kirchlichen Katechiſationen, und halte die Schullehrer an, daß ſie in den Religionsſtunden den lutheriſchen Katechismus behandeln und ſich anderer „Leitfäden" enthalten. Endlich beſtehe man darauf, daß die Kinder den Katechismus auswendig lernen. Nur mittelſt der verba fixa et sana des Katechismus iſt es möglich, bei den Kindern einen ſo feſten chriſtlichen Lehrgrund zu legen, daß ſie in chriſtlicher Erkenntniß ſpäter wachſen können. Daher fordere man von allen Schulen, und nicht bloß von den Volksſchulen, ſondern auch von den

Gymnaſien, daß ſie den Katechismus feſt und unvergeßbar auswendig lernen laſſen; und den Paſtoren lege man auf, daß ſie zur Confirmationsfähigkeit von allen mit geſundem Verſtande begabten Kindern und nicht bloß von denen der niederen, ſondern auch von denen der höheren Stände das Auswendigwiſſen mindeſtens des kleinen lutheriſchen Katechismus fordern ſollen. Und wenn man das thut, ſo wird man's wahrlich nur den Eltern zu ſagen brauchen, und ſie werden ihrer Seits ihren Kindern den Katechismus verhören, wozu denn das Vater- und Mutterherz von ſelbſt das Weitere hinzuthun wird.

Ein zweiter Punkt, an welchem Abhülfen mancher Art nöthig ſind, iſt das Verhältniß der Confirmation zur Schule. Von den bezüglich der Katecheſe an die Leiſtungen der Schule zu machenden Deſiderien haben wir hier nicht zu handeln. Damit wird es ſich beſſer geſtalten, wenn man nach dem eben Geſagten den Katechismus wieder in ſein Recht einſetzt, wenn man den ſo über Alles wichtigen Unterricht in der bibliſchen Geſchichte hinzuzunehmen nicht verſäumt, und wenn ſolche Lehrarbeit von chriſtlichem Geiſte und lebendigem Glauben getragen wird. Und daß dieſe unſere Wünſche für die Leiſtungen der Schule ſich erfüllen werden, das hoffen wir um ſo zuverſichtlicher, als denn doch die Erkenntniß ſich immer mehr Bahn bricht, daß ein bloß formeller Unterricht nicht nützlich, vielmehr geradezu ſchädlich iſt, und daß, wenn es vor allen Dingen darauf ankommt, Stoffe zu vermitteln, die Volksſchule ihren einzigen und die höhere Schule ihren beſten zu vermittelnden Stoff am chriſtlichen Glauben hat. Was aber die uns hier intereſſirende Verbindung der Confirmation mit der Schule betrifft, ſo fanden wir in dieſer Beziehung ſchon oben S. 138. ff. an den jetzt beſtehenden Einrichtungen dreierlei zu tadeln: daß die Verſagung der Confirmation gebraucht wird, um die Eltern anzuhalten, daß ſie ihre Kinder zur Schule ſchicken; daß die Confirmationsfähigkeit mit der Schulreife identificirt wird; und daß man, weil man es für nothwendig hält, daß die Kinder bis zu einem

gewiſſen Lebensalter die Schule beſuchen, nun auch die Confirmation mechaniſch an dies Lebensalter bindet. An ſich iſt es in der Ordnung, daß das Kind, um confirmirt zu werden, die Schule beſuche, weil dieſelbe mit die Aufgabe hat, für die Abendmahlsfähigkeit vorzubereiten. Inſofern iſt alſo die Forderung, daß ein Kind nicht confirmirt werden ſolle, wenn es die Schule nicht beſucht habe, in der Sache begründet: es kann ja ohne den Schulbeſuch nicht genügend unterrichtet ſein. Ja, man kann ohne Frage noch einen Schritt weiter gehen und ſagen: zum Schulbeſuch gehört eben auch die Ordentlichkeit und Regelmäßigkeit des Schulbeſuchs, und in dieſer Ordentlichkeit des Schulbeſuchs liegt ein erziehendes und Zucht übendes Moment, welches man gerade ſolchen Häuſern gegenüber, die ihre Kinder nicht ordentlich zur Schule halten, geltend zu machen nicht unterlaſſen darf. Dies geben wir völlig zu, und wiſſen es daher nicht zu tadeln, wenn man nicht allein das Kind, welches wegen mangelhaften Schulbeſuchs das nöthige Maaß chriſtlicher Erkenntniß nicht hat, ſondern auch das Kind, welches am Ende das nothdürftige Maaß chriſtlicher Erkenntniß beſitzt, aber bis zur Zeit der Confirmation hin die Schule aus reiner Unordentlichkeit, Zuchtloſigkeit und unſittlicher Herumtreiberei nicht beſucht hat, von der Confirmation abweiſt, bis es ſich beſſert. Aber dieſe richtige Anwendung wird ſofort falſch, wenn man ganz abſtract und mechaniſch den Grundſatz geltend macht, daß jedes Kind ohne Weiteres von der Confirmation abgewieſen werden muß, was etwa in den letzten zwei Jahren vor der Confirmation die Schule nicht ordentlich beſucht hat. Hier gilt es eben, das Grundprincip in Anwendung zu bringen, daß das im Grunde einzige Erforderniß für die Confirmation die Abendmahlsfähigkeit iſt. Hat man dies Grundprincip vor Augen, ſo iſt allerdings die mangelnde Religionserkenntniß ein abſoluter Grund der Abweiſung von der Confirmation, und nicht minder iſt die Verſäumung der Schule aus Liederlichkeit und Vagabondage ein abſoluter Abweiſungsgrund, weil ſich ſolch wüſtes Weſen mit chriſtlichem Weſen und folglich mit der

Abendmahlsfähigkeit nicht verträgt. Aber der unregelmäßige Schulbesuch an sich, wenn er sich nicht mit dem Mangel an christlicher Erkenntniß oder aber mit unsittlich liederlichem Wesen paart, ist kein absoluter Abweisungsgrund. Vielmehr kommt die Kirche in Verantwortung gegen ihren Herrn im Himmel, wenn sie seinen Tisch dem Kinde versagt, das nothdürftig unterrichtet und dem sittlich Nichts vorzuwerfen ist. Hienach müssen wir begehren, daß man in den Fällen, wo Kinder wegen mangelnden Schulbesuchs von der Confirmation zurückgestellt werden sollen, Rücksicht auf die einzelnen Fälle nehme, und allerdings diejenigen Kinder bis auf Besserung abweise, bei welchen der schlechte Schulbesuch die Folge des Erkenntnißmangels gehabt hat, oder bei welchen der schlechte Schulbesuch die Wirkung wüsten und unordentlichen Lebens gewesen ist, daß man aber diejenigen Kinder zur Confirmation zulasse, welche allerdings die Schule unregelmäßig besucht haben, welchen aber weder der Mangel nothdürftiger christlicher Erkenntniß noch liederliches Wesen vorzuwerfen ist. — Zur Confirmation ist erforderlich, daß das Kind den Glauben, auf den es getauft ist, zu bekennen wisse, aber mehr als dies genügende Maaß christlicher Erkenntniß bedingt sich die Abendmahlsfähigkeit nicht. Jede weiter gehende Anforderung, die auch eine Quantität weltlichen Wissens, und wäre es auch nur das Rechnen und Schreiben, für diesen Zweck begehrt, vollends solche Verordnungen, wie daß kein Kind confirmirt werden solle, wenn es nicht ein Jahr lang in der ersten Klasse gesessen habe, sind unberechtigt, denn die Kirche ist nicht befugt, dem getauften Kind, wenn es nur seinen Glauben zu bekennen weiß, den Tisch des Herrn darum zu versagen, weil ihm ein gewisses Maaß irdischer Kenntnisse gebricht. Solche Kenntnisse sind sehr gut und nütze, kommen auch nicht bloß dem Staate, sondern auch der Kirche zu Gute, sollen daher auch von beiden gefördert werden, und mag man auch immerhin dabei dies und jenes Compelle in Anwendung bringen, aber dies Compelle darf nimmermehr in der aus diesen Ursachen unberechtigten Versagung der Confirmation d. h. der Communion

ſtehen. Wir müſſen daher darauf dringen, daß für die Zu-
ſſung zur Confirmation an Kenntniſſen nichts weiter als das
enügende Maaß chriſtlicher Erkenntniß gefordert, und daß
llen weiter gehenden Forderungen ein Ende gemacht werde. —
Aehnliches gilt endlich von der Identificirung des ſchul-
pflichtigen Alters mit dem confirmationsfähigen Alter. Es
iſt ganz in der Ordnung, wenn man darauf hält, daß alle,
auch die Kinder der geringen Klaſſen, bis zu einem gewiſſen
Lebensjahre die Schule beſuchen, damit jedes Kind ſo viel in
dieſer Zeit lerne, als es nach ſeiner Begabung kann. Aber
die Confirmationsfähigkeit, die wir immer als einerlei mit der
Abendmahlsfähigkeit nehmen müſſen, bindet ſich nicht ſo an
das mechaniſch feſt beſtimmte Jahr. Ein Kind iſt vielleicht
mit 12 Jahren nach Erkenntniß und innerlicher Durchbildung
völlig abendmahlsfähig, während das andere es mit 15 Jahren
noch nicht iſt. Soll nun, weil das ſchulpflichtige Alter auf
das Ende des 14ten Jahres geſtellt iſt, das eine Kind, trotz
ſeiner Abendmahlsfähigkeit zwei Jahre lang excommunicirt
werden? und das andere, weil man es den armen Eltern
nicht zu Leide thun mag, es noch ein Jahr lang zur Schule
zu ſchicken, trotz ſeiner Abendmahlsunfähigkeit confirmirt
werden? Beides würde offenſichtlich gegen die Pflichten der
Kirche ſtreiten. Wenn an dieſem Punkte rechte Ordnung
werden ſoll, ſo muß einer Seits möglich gemacht werden,
daß die Kinder auch ſchon vor der Erreichung des ſchul-
pflichtigen Alters und alſo vor der Entlaſſung aus der Schule
zur Confirmation und zum Abendmahl gelangen können,
wenn ſie die Abendmahlsfähigkeit vor Ablauf des ſchulpflich-
tigen Alters erreichen. Wenn es doch bei den Gymnaſien
geht, daß die Knaben confirmirt werden und gleichwohl die
Schule weiter beſuchen, warum nicht auch bei der Volksſchule?
Freilich wird man dies Ding ſchrittweiſe anfangen müſſen:
man wird etwa erſt nur ſo weit von dem mechaniſchen Grund-
ſatz des ſchulpflichtigen Alters abgehen müſſen, daß man ge-
ſtattet, kranke und kränkliche, dem Sterben ausgeſetzte Kinder
ſchon vor Ablauf des ſchulpflichtigen Alters zu confirmiren

und zu communiciren, wenn ſie die Abendmahlsfähigkeit beſitzen; man wird weiter nur ſehr einzelnen Kindern, bei denen die Communionfähigkeit ſchon vor zurückgelegtem ſchulpflichtigen Alter in ſehr hervortretender Weiſe vorliegt, die Zulaſſung zur Confirmation geſtatten, und dann ſehr ſtreng darauf halten müſſen, daß ſie dennoch die Schule bis an das Ende des ſchulpflichtigen Alters beſuchen. Wenn man es aber ſo anfängt, ſo möchten wir glauben, würde es gehen. Ja, wir möchten glauben, daß es nicht wenig dazu beitragen würde, die Theilnahme und Liebe der Eltern zu dem Schulleben ihrer Kinder und ihr Intereſſe an den Fortſchritten derſelben und ihr Mithelfen dazu, welches Alles durch die mechaniſche Handhabung des bureaukratiſchen Schulzwangs nur zu ſehr gelitten hat, wieder zu beleben, wenn ſie damit erwirken könnten, daß ihr Kind eher zu Gottes Tiſch käme. Auf der anderen Seite aber müßte auch Raum werden, daß das Kind mit Ablauf der ſchulpflichtigen Zeit aus der Schule entlaſſen werden könnte, weil es an weltlichem Wiſſen das ihm Mögliche gelernt hat, um die erſten Schritte auf ſeiner Lebensbahn zu thun, und daß es darum doch noch nicht confirmirt zu werden brauchte, ſondern Mittel und Möglichkeit behielte, ſich noch weiter für die noch mangelnde Communionfähigkeit vorzubereiten. Jeder Paſtor wird alljährlich vor der ſchweren Frage geſtanden haben, ob er ſo und ſo viel armen Eltern ihre Kinder noch einmal auf ein Jahr in die Schule ſchicken, und damit ihre Ernährung auferlegen ſoll, weil ſie noch nicht communionfähig ſind, und wird aus ſolchen Erfahrungen die Bedeutſamkeit unſerer Forderung verſtehen. Allerdings würde gerade hier die Ausführung außerordentliche Vorſicht erfordern, und gar nicht möglich ſein, wenn nicht zuvor von der Kirche Anſtalten getroffen wären, daß die Jugend auch noch anderswo als in der Schule die nöthige chriſtliche Erkenntniß gewinnen könne, und wenn nicht weiter zuvor auf dem ſtaatlichen und bürgerlichen Gebiete im Lehrlings- und Dienſtbotenweſen Einrichtungen getroffen wären, die es dem aus der Schule entlaſſenen Unconfirmirten möglich

machten, ſolche von der Kirche hergeſtellten Unterrichtsanſtalten zu benutzen.

Nebenbei wollen wir doch auch darauf aufmerſam machen, daß es uns ſehr vom Uebel erſcheint, wenn man in den höheren Ständen dahin ſtrebt, daß die Kinder, namentlich die Töchter, ſo ſpät wie möglich confirmirt werden. Wenn die Confirmation bei den unteren Ständen in unrichtige Verbindung mit der Schule gerathen iſt, ſo iſt ſie's in den oberen Ständen mit dem geſelligen Leben. Die Tochter namentlich muß, wenn ſie confirmirt iſt, „in die Geſellſchaft eintreten", und um ſie denn doch nicht allzu früh „eintreten" zu laſſen, läßt man ſie ſo ſpät als möglich confirmiren. Aber chriſtliche Eltern ſollen bedenken, daß dies nichts Anderes heißt als ihre Kinder auf ſo viele Jahre excommuniciren, und ſollten ſich lieber von ſolchen conventionellen Banden losmachen.

Der dritte Punkt, auf den wir hier aufmerkſam machen möchten, betrifft die kirchlichen Katechiſationen. Es iſt gut, daß wir den Confirmandenunterricht haben, und derſelbe wird noch mehr als bisher nützen, wenn er ſich ernſt und ſtreng unſerer obigen Forderung gemäß an den Katechismus hält. Aber weder der Confirmandenunterricht noch die Schule erſetzen die kirchlichen Katechiſationen. Was wir eben forderten, die Kinder unter Umſtänden unconfirmirt aus der Schule zu entlaſſen und die Confirmation nachholen zu laſſen, wäre ſchon gar nicht möglich ohne das Inſtitut der kirchlichen Katechiſationen. Aber ſelbſt hievon abgeſehen iſt der kirchlichen Katechiſationen nicht zu entrathen. Wie wir ſchon oben S. 117. angedeutet haben, kommt es bei der chriſtlichen Entwickelung des Kindes nicht bloß auf das Unterrichten, was die Schule beſchafft, auch nicht bloß auf die ſeelſorgerliche Paräneſe, der der Confirmandenunterricht dient, ſondern eben ſo ſehr auf die Gewöhnung an die Kirche und an das Gotteshaus an. Daher können wir nur empfehlen, nicht allein jeden gebliebenen Reſt des Inſtituts der kirchlichen Katechiſationen zu erhalten und zu pflegen, ſondern auch dasſelbe wiederherzuſtellen, wo es untergegangen iſt. Zu dieſer Wiederaufrichtung

wird auch die Feſtſtellung ihrer liturgiſchen Form gehören. Sie ſind ſehr formlos geworden, haben häufig die Geſtalt bloßer Unterrichtsſtunden angenommen; und das iſt nicht allein gegen ihre Natur, ſondern dient auch nicht für ihren Hauptzweck, die Gewöhnung der Kinder an Kirche und kirchlichen Gottesdienſt. Wir werden daher, wenn wir von den Nebengottesdienſten reden, auch auf die Einrichtung der kirchlichen Katechiſationen kommen müſſen.

Wenden wir uns nun zu den Conſequenzen der Confirmation auf kirchlichem Gebiete, ſo müſſen wir im Sinne behalten, daß die Confirmation auf der einen Seite Abſchluß der Katecheſe, die Feſtſtellung des Reſultats iſt, daß der Confirmirte durch Taufe und Katecheſe confirmationsfähig geworden iſt. In ſofern ſetzt ſich denn die Confirmation der Zulaſſung zum Abendmahl voraus. Und davon iſt dann wieder die weitere Folge, daß diejenigen Kirchen, welche die Confirmation haben, auch weiter an Nichtconfirmirten keine kirchlichen Handlungen verreichen können, welche ſich die Abendmahlsfähigkeit bedingen, noch ſie zur Ausübung ſolcher kirchlichen Thätigkeiten zulaſſen dürfen, welche ebenfalls die Abendmahlsfähigkeit vorausſetzen, daß alſo Nichtconfirmirte z. B. weder copulirt werden, noch Gevatter ſtehen können. Das iſt denn auch in unſeren Kirchen die Praxis, und es kam nur darauf an, kurz die innere Nothwendigkeit derſelben aufzuweiſen. Aber wenn nun auch die Confirmation den Abſchluß der Katecheſe in ſo fern bildet, als ſie feſtſtellt, daß dieſelbe das Reſultat der Communionfähigkeit erwirkt hat, ſo iſt ſie doch nimmermehr der Abſchluß und das Ende weder des Lehrens und Lernens des Wortes Gottes überhaupt noch auch des katechetiſchen Lehrens und Lernens. So hat es auch unſere alte Kirche nie angeſehen, ſondern hat die Katecheſe auch mit der bereits zu der Communion zugelaſſenen Jugend noch fortgeſetzt. So werden wir es auch nicht anſehen dürfen, da es ja eben ein allgemein gefühlter und gekannter allerſchlimmſter Uebelſtand iſt, daß unſere Jugend, wenn ſie Schule und Confirmation hinter ſich hat, ohne kirchliche Pflege dahin geht. Vielmehr

wird unſere letzte Forderung der Wiederherſtellung der Katechismusübungen mit den Confirmirten gelten müſſen. Nur glaube man nicht, daß dies gelingen wird, wenn man darauf ausgeht, mit den Confirmirten gerade ſo den Katechismus treiben zu wollen, wie mit den Kindern. Das wird nimmer gelingen, weil es unnatürlich iſt; auch hat unſere alte Kirche es nicht ſo gemacht. Vielmehr iſt dazu unſeres Bedünkens Zweierlei erforderlich: Erſtens muß man nicht darauf beſtehen, daß man die Confirmirten wie eine Schülerzahl eigens für den Zweck der Katecheſe verſammeln will; ſondern wenn ſie heirathen wollen, wenn ſie Gevatter ſtehen, namentlich aber wenn ſie zur Beichte kommen, im Brautexamen, im Pathenexamen, und vor allem in der Privatbeichte im Beichtexamen, muß man ohne den Anſtrich der Schulmeiſterei im ſeelſorgerlichen Geſpräch ihrer chriſtlichen Erkenntniß erinnernd, ermunternd, zum eigenen Nachdenken und Forſchen anregend zu Hülfe kommen; wie wir von alle dem an ſeinem Orte geredet haben. Sodann ſoll man allerdings auch in der Kirche mit den Erwachſenen den Katechismus behandeln, aber nur nicht wie mit Kindern; ſondern wie unſere alte Kirche gethan hat, ſoll man den Katechismus zur Erinnerung in den Gottesdienſten verleſen, und man ſoll auch über den Katechismus predigen und denſelben predigend erklären. Das thut ſchon Viel, und kann jeder Paſtor; wenn dann aber ein Paſtor von da aus weiter zu kommen, und dahin zu gelangen weiß, daß er mit ſeiner Gemeinde und ſonderlich mit dem jungen Volk darin auch zur Unterredung über den Katechismus kommt, ſo hat er den Preis gewonnen. Von dieſer Uebung des Katechismus aber in den öffentlichen Gottesdienſten werden wir ebenfalls da zu reden haben, wo wir die Einrichtung der Nebengottesdienſte beſprechen.

Verlag der Stiller'schen Hofbuchhandlung (Didier Otto) in Schwerin.

Dr. Th. Kliefoth.

Acht Bücher von der Kirche.

Bd. 1. VII. 510 Seiten. gr. 8. geh. 2 Thlr. 15 Sgr.

Die Thatsache läßt sich nicht verkennen: der eigenthümlich nüchterne, durch und durch geschichtliche Geist der lutherischen Kirche erringt immer mehr Anerkennung und wird kräftig vertreten. In dieser Beziehung weisen wir besonders auf das Buch von Dr. Kliefoth hin: „Acht Bücher von der Kirche", 1. Bd., 1854, welches aus reicher und tiefer Fülle geschöpft, in großartiger, heilsgeschichtlicher Gesammtanschauung alle dogmatischen Gedanken zusammenträgt und verbindet, welche auf Wesen und Gestaltung der Kirche Einfluß üben, um eine volle Anschauung von dem Wesen und Leben, von der Bestimmung und Aufgabe der Kirche zu gewinnen und ihre Gestaltung zu beschreiben. Ueberall ruhet die Darstellung auf geschichtlichen Realitäten, geht nirgends von leeren Abstractionen und todten Begriffen aus, um dann einen künstlich gesuchten und gewonnenen Begriff durchzuführen und läßt den beiden Seiten der Kirche, daß sie Gemeinschaft der Gläubigen und Heilsanstalt sei, ihr Recht widerfahren. Es gehört dies Buch nicht zu den gewöhnlichen Erscheinungen und wird nicht blos vorübergehend wirken; der darin vorhandene Reichthum der Gedanken wird erst nach und nach verarbeitet werden können und müssen und zu immer wiederholter Beschäftigung anreizen. Der erste Theil behandelt vorzugsweise die constitutiven Elemente der Kirche und bewegt sich viel in grundlegenden Gedanken, der zweite wird dann mehr die geschichtlichen Kirchen und ihre gegebenen Verhältnisse ins Auge fassen und Antworten auf kirchliche Tagesfragen enthalten.

(Kirchenblatt d. evang. luth. Gemeinde d. Herz. Braunschweig. 1855. No. 8. April.)

Liturgische Abhandlungen.

Von **Dr. Th. Kliefoth,**
Oberkirchenrath.

Erster Band. IV und 601 S. gr. 8. 1854. 2 Thlr. 15 Ngr.

I. Die Einsegnung der Ehe. II. Vom Begräbniß. III. Von der Ordination und Introduction.

Band II. Beichte und Absolution. Band III. 1. Abschn. Confirmation sind im Druck.

„Arbeiten, die ich aus amtlicher Veranlassung her überkommen hatte, nöthigten mich zur Ansammlung des in den nachstehenden Abhandlungen verarbeiteten Materials. Zur öffentlichen Mittheilung desselben trieb mich die Hoffnung, daß Solches Manchem und für manche Verhältnisse willkommen sein möchte. Und — wie ich nicht verhehlen will — der Wunsch, in die dermaligen praktischen Bestrebungen auf liturgischem Gebiete nach Kräften einzugreifen, bestimmte mich das Material in der Weise für die Oeffentlichkeit zu bearbeiten, daß ich durchweg das Absehen auf die betreffenden praktischen Zwecke nahm."

(Aus dem Vorworte.)

Constitutiones apostolicae.

Textum graecum recognovit praefatus est, annotationes criticas et indices subiecit **Guil. Ueltzen,** Theol. canditatus.

1853. XVIII und 284 S. 8. 2 Thlr. 6 Sgr.

Dieses den durch gelehrte Arbeiten rühmlichst bekannten Theologen, Kliefoth und Krabbe, dedicirte Werk charakterisirt sich als ein sehr verdienstvolles Unternehmen, schon insofern, als die Apostolischen Constitutionen in einer Gesammtausgabe doch verhältnißmäßig selten geworden waren und wohl Aufnahme in größeren Sammelwerken gefunden hatten, die aber doch nicht leicht sich verbreiten können und zumeist noch in öffentlichen, wenig oder gar nicht in Privatbibliotheken angetroffen werden. Wohl haben manche der Kirchengeschichte zugehörige Lehrbücher längere oder kürzere Excerpte aus ihnen mitgetheilt und dadurch nicht nur Einiges zur allgemeinen Kenntniß der Constitutionen beigetragen, sondern auch auf ihre Wichtigkeit für die kirchliche Archäologie und Geschichte der ältesten Zeit hingewiesen, aber dadurch haben sie doch noch keine Kenntniß ihres Gesammtinhaltes, keine Benutzung desselben im Ueberblicke des Ganzen, wie in der zusammenhängenden Auffassung des Einzelnen vermittelt, während doch gerade eine solche, auf die älteste Geschichte der Kirche sich erstreckende

Kenntniß für den Theologen gewiß von außerordentlicher Wichtigkeit ist, besonders wenn man bedenkt, daß die apostolischen Constitutionen gerade in der ältesten Zeit nächst der Bibel als das wichtigste Buch angesehen wurden, weil man die Apostel selbst für die Verfasser hielt, die oft redend eingeführt sind. Kein Wunder war es daher, wenn die Apostolischen Constitutionen auf den Kirchenversammlungen ein entscheidendes Ansehen fanden, wenn man auf sie oft zurückging. Dazu kommt, daß sie über die Einrichtungen der ältesten Kirche uns unterrichten, über diese für uns eine unschätzbare Quelle sind. Daß diese Quelle durch die hier gebotene Handausgabe nun zugänglich geworden ist, darf gewiß schon als ein Verdienst bezeichnet werden, daß sich noch steigert, wenn die Ausgabe, wie dies bei derselben wirklich der Fall ist, mit Fleiß und Sorgsamkeit, mit Umsicht und richtigem kritischen Takte veranstaltet worden ist. (Theol. Lit. Blatt z. allg. Kirchenzeit. 1854. No. 80.)

Eine neue Ausgabe der Constitutiones apostol., für welche wir bei der Spärlichkeit und Seltenheit der früheren Abdrücke und bei dem neuerlich für die Constitutt. so lebhaft erweckten neuen Interesse dem Herausgeber zu aufrichtigem Danke verpflichtet sind. Er schickt dem mit ausgezeichneten griechischen Lettern ausgeführten correcten Abdrucke 1. die Testimonia veterum scriptorum über das Werk, dann 2. die recentiorum judicia, wobei es besonders um die neueren und neuesten Ansichten von Krabbe, v. Drey und Bunsen sich handelt, und 3. einen Bericht über die früheren Ausgaben und seine eigene sehr angemessen voraus, begleitet darauf den Text, den er aus einer kritischen Revision der beiden früheren Hauptausgaben mit Vergleichung Pariser und Wiener Handschriften und kritischen Emendationen, zugleich mit Vorsetzung lateinischer Inhaltsangaben und mit sorgsamer Capiteleintheilung giebt, mit bescheidenen und erwogenen kritischen Noten, und schließt das Ganze mit trefflichen indices. (Rudelb. u. Guerikes Zeitschrift.)

Der Fall des Heidenthums.

Oeffentlicher Vortrag gehalten von

Dr. F. Lübker,

Director des Gymnasiums zu Parchim.

1856. II und 42 S. 8. 9 Sgr.

Ein gedankenreicher Aufsatz über eine der wichtigsten Begebenheiten der Weltgeschichte oder, richtiger gesagt, über eine Kette wunderbarer Fügungen und verschlungener Zustände, die man als den Fall des Heidenthums zu bezeichnen pflegt und die klarer als sonst irgend Etwas das in der Geschichte unseres Geschlechts enthaltene organische Leben erkennen lassen, zu gedankenreich, als daß die Zuhörer sofort den Verf. richtig zu verstehen im Stande gewesen sein dürften, weshalb, um ihm ruhig nach zu denken, die Mittheilung durch den Druck vollkommen gerechtfertigt ist. In trefflicher Weise wird die Beziehung des vorchristlichen heidnischen Alterthums, vorzugsweise in seiner Ausprägung unter den Griechen, zum Christenthume charakterisirt und überzeugend nachgewiesen, daß es keine wichtige und tief eingreifende Wahrheit des christl. Bekenntnisses gebe, nach welcher die Griechen nicht in irgend einer Weise mit einer Vorstellung oder Ahnung gerungen hätten, wiewohl sie immer wieder die Ideen, mit welchen sie die Wahrheit suchten, zerstörten, so daß eigentlich das hellenische Leben der Gang einer beständigen Abnahme war. Nach drei Seiten hin richten sich des Verfs. Erörterungen; er läßt zuerst die Zeichen der Ermattung und des allmäligen Absterbens des Heidenthums erkennen neben den Spuren des neuen Lebens, dem es zu weichen bestimmt ist, er zeigt es im Kampfe mit dem neuen der Welt in Christo geschenkten Wesen, und zeigt endlich die aus seinem Tode hervorgehenden lebensfähigen Keime auf, die allein das Christenthum für ein höheres Ziel zu bewahren wußte. Die griechisch-römische Welt findet in der ganzen gediegenen Arbeit gerechte Würdigung, das Christenthum vollste Anerkennung. Die klassischen Studien werden dadurch in das richtige Verhältniß zu dem Christenthume gerückt. In der evangelischen Kirche hat sich auch das klassische Alterthum gar wirksam erwiesen und zur Zeitigung ihrer Blüthe durch den Nahrungssaft desselben gewonnen. Der Verf. schließt mit den Worten:

„Wenn es daher nach wie vor als eine vorzügliche Aufgabe erscheint, die Datteln Jericho's mit den Oliven Attika's zu verbinden und an den Ulmen Latiums die Reben des heiligen Landes zu ziehen: so wird in demselben Maße auch das Werk evangelischer Wahrheit wirksamer und eindringlicher sein, als es sich jene Mittel unvergänglicher Schönheit aneignet, deren liebliche Gabe von Gott in die Morgenzeit unseres Geschlechts gestellt ward, ehe die helle Mittagssonne am Himmel emporstieg."

(Gersdorf's Rep. S. 215. 1856.)

Wider Rom.

Ein Zeugniß in Predigten, gehalten von

Dr. Th. Kliefoth,

Oberkirchenrath.

gr. 8. 1852. 15 Sgr.

„Ein kerniges, freudiges, steggewisses Zeugniß wider den alten Feind, der's mit Ernst jetzt meint! Freilich man möchte Anstoß nehmen an dem Umfang dieser Predigten (drei Predigten und 104 Seiten), ja selbst an ihrem lehrhaften Ton. Aber was ersteren betrifft, sind sie des Zwecks halber nach der Predigt erweitert, und was letzteren betrifft, möchten wir gerade diese Lehrhaftigkeit als einen Hauptvorzug preisen. Wie es im Christenleben eine zweifache Erkenntniß giebt, eine rein gegenständliche, dem Subjekte äußerliche, und

eine aus dem Glauben erwachsene, eine Wesenkenntniß, so ja auch für die Predigt eine zweifache Lehrhaftigkeit. Um so mehr ist es daher hervorzuheben, wenn einmal ein Meister in diesem rechten Lehren wie in diesen Predigten unter uns auftritt. Schon um dieser Seite willen möchten wir dieselben dringend empfehlen, zumal die Lehrhaftigkeit in einer Sprache auftritt, welche die rechte Einheit von Schrift-, Kirchen- und Zeitsprache ist. Man kann sie klassisch nennen, man kann sie biblisch nennen, man kann sie kirchlich-lutherisch nennen, das Eine wie das Andere mit demselben Rechte." (Rudelbach u. Guerike's Zeitschr.)

Predigten

in der Domkirche zu Schwerin gehalten von

Dr. Th. Kliefoth.

Vierte Sammlung 1. Abtheilung. 1854. gr. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.
Vierte Sammlung 2. Abtheilung. 1855. gr. 8. 1 Thlr. 15 Sgr.

Kreuz und Harfe.

Geistliche Lieder von

Heinr. Aler. Seidel,

Pastor zu St. Nicolai in Schwerin.

3. Auflage. gr. 12. 1856. geh. 20 Sgr.
eleg. geb. mit Deckelverzierung und Goldschnitt. 1 Thlr.

Die wiederholten Auflagen legen Zeugniß ab von der günstigen Aufnahme, die diese religiösen Dichtungen gefunden. Der Herr Verf. hat sich bemüht, diese neue Ausgabe zu einer verbesserten umzugestalten, und es hat die Kritik durch eine sorgfältige Vergleichung der verschiedenen Ausgaben die Vorzüge dieser neuen Ausgabe gewürdigt. Diese wahrhaft christlichen Dichtungen werden sich bei allen Freunden religiöser Dichtkunst immer mehr und mehr einbürgern.

Besser, Dr. W. F., **Bunsen und Dorner.** Eine Streitschrift wider falsch berühmten Protestantismus. A. d. kirchl. Zeitschrift besonders abgedruckt. gr. 8. geh. 1856. 12 Sgr.

Huther, Dr. Joh. Ed., der **Religions-Unterricht** in den Gymnasien. gr. 8. geh. 1848. 22½ Sgr.

Kirchen-Ordnung, revidirte. Wie es mit christlicher Lehre, Reichung der Sacramenten, Ordination der Diener des Evangelii, ordentlichen Ceremonien in der Kirchen, — Visitation, Consistorio und Schulen im Hertzogthumb Mecklenburg ꝛc. gehalten wird. gr. 4. geh. 1855. 2 Thlr.

Kliefoth, Dr. Th., **ein Wort vom Tode.** Predigt über Luc. 7, 11–17 in der Domkirche zu Schwerin am 16. Sonntage nach Trinitatis 1845 gehalten. gr. 8. geh. 1845. 3 Sgr.

——— **eine Zeitpredigt,** im Dome zu Schwerin am 25. Sonntage nach Trinit. 1845 über Matth. 24, 15—28 gehalten. gr. 8. geh. 1845. 3 Sgr.

——— **Predigt,** gehalten am 18. October 1846 im Dom zu Schwerin. 8. geh. 1846. 3 Sgr.

——— die **ursprüngliche Gottesdienstordnung** in den deutschen Kirchen lutherischen Bekenntnisses, ihre Destruction und Reformation. gr. 8. geh. 1847. 1 Thlr. 10 Sgr.

——— **Predigt** am 600jähr. Jubelfeste der Domkirche zu Schwerin. gr. 8. geh. 1848. 3 Sgr.

Kliefoth, Dr. Th., **Predigt** am Neujahrstage 1849 im Dome zu Schwerin gehalten. gr. 8. 1849. geh. 2½ Sgr.

——— **Predigt** im Gottesdienste der Mecklenburgischen Missions- und Pastoral-Conferenz am 9. September zu Malchin gehalten. gr. 8. 1851. 4 Sgr.

——— 2 **Predigten** vom christlichen Hausstande am Sonntage nach Weihnachten 1851 und am 2. Sonntage nach Epiphanias 1852 im Dom zu Schwerin. gr. 8. 1852. 5 Sgr.

——— **Predigt** zur Jahresfeier der Mariner Bibel-Gesellschaft, am 7. October 1853 in der St. Georg-Kirche abgehalten. 4 Sgr.

——— **Die Göttinger Facultät und die lutherische Partei.** Zwei Aufsätze aus der „Kirchlichen Zeitschrift" abgedruckt. gr. 8. geh. 18 Sgr.

Plaß, C. W. D., **Thatsächliches aus dem Treiben der Wiedertäufer in Mecklenburg.** Nach eigenen Erfahrungen. Aus dem Zeitblatt für die evangel.-luther. Kirche Mecklenburgs besonders abgedruckt. 1851. gr. 8. geh. 24 Seiten. 3¾ Sgr.

Reden beim Eröffnungs-Gottesdienste in der wiederhergestellten Schloßkirche zu Schwerin (von Kliefoth, O.-K.-Rath, u. Jahn, Hofprediger). gr. 8. geh. 1855. à 5 Sgr.

Seidel, Heinr. Alex., **Sprüche und Liederverse** zum Meckl.-Schwerinschen Landes-Katechismus nebst angedeuteten passenden Beispielen aus der biblischen Geschichte. Ein Hülfsbuch für Lehrer und Lernende. 4. Aufl. kl. 8. geb. 1856. 5 Sgr.

——— 48 **Denksprüche für Confirmanden.** qu. 4. (48 Bl.) In Couvert. 2. Aufl. 1856. 12 Sgr.

——— **Das Mecklenburg-Schwerinsche Kirchengesangbuch.** Eine historisch-kritische Abhandlung im Auftrage der Gesangbuchs-Commission verfaßt und veröffentlicht. gr. 8. geh. 5 Sgr.

——— **Viele sind berufen, aber Wenige auserwählet.** Predigt, gehalten am 20. Sonntage nach Trin. gr. 8. 1852. geh. 2½ Sgr.

——— **Wie dünket Euch um Christo?** Predigt, gehalten am 18. Sonntage nach Trinitatis. gr. 8. 1852. 2½ Sgr.

Zeitblatt für die evang.-luth. Kirche Mecklenburgs. In Gemeinschaft mit der Mecklenburg. Geistlichkeit herausgeg. von Karsten, Kliefoth, Krabbe, Delitzsch, Schröder. gr. 8. October 1848 bis Juli 1854. Preis pro Jahrgang 2 Thlr.

Zeitschrift, kirchliche, herausg. von Dr. Th. Kliefoth und Dr. O. Mejer. 1. Jahrg. 1854. Juli bis Decbr. (2 Doppelhefte.) 2. Jahrg. 1855. 8 Hefte. 3. Jahrg. 12 Hefte. Preis für das Semester 2 Thlr. 10 Sgr.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

Liturgiſche Abhandlun

Von

Dr. Th. Kliefoth.
Ober-Kirchenrath.

Vierter Band:

Die urſprüngliche Gottesdienſtordnung in den deutſchen Kirchen li Bekenntniſſes, ihre Deſtruction und Reformation. Zweite, v erweiterte Auflage. Erſter Band.

Schwerin.
Verlag der Stiller'ſchen Hof-Buchhandlung.
(Didier Otto.)
1858.

Die urſprüngliche

Gottesdienſt-Ordnung

in

den deutſchen Kirchen

lutheriſchen Bekenntniſſes,

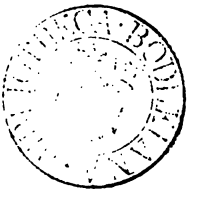
ihre

Deſtruction und Reformation.

Von

Dr. Th. Kliefoth,

Ober-Kirchenrath.



Erſter Band.

Zweite, beträchtlich erweiterte Auflage.

Schwerin.

Verlag der Stiller'ſchen Hof-Buchhandlung.

(Didier Otto.)

1858.

Vorwort

zur zweiten Auflage.

Im J. 1847 ließ ich aus practiſchen Veranlaſſungen heraus eine kleine Schrift „Die urſprüngliche Gottesdienſtordnung in den deutſchen Kirchen lutheriſchen Bekenntniſſes, ihre Deſtruction und Reformation“ erſcheinen. Es hat ſich von dieſer Schrift jetzt eine neue Auflage vernothwendigt, deren erſten Theil ich hier dem geneigten Leſer vorlege.

Als dieſe Schrift zum erſten Male erſchien, waren liturgiſches Intereſſe und Studium unter uns erſt in ihren Anfängen; ſeitdem haben ſich die Arbeiten auf dieſem Gebiete maſſenhaft gehäuft. Dieſe Arbeiten haben aber zugleich zu der Einſicht geführt, daß ein völliges Verſtändniß der urſprünglichen Gottesdienſtordnung in den lutheriſchen Kirchen, ihrer Vorzüge und Mängel, nicht möglich iſt ohne ein weiteres Zurückgehen auf die Geſchichte des Gottesdienſtes vor der Reformation. Ich habe mich daher in dieſer zweiten Auflage nicht wie in der erſten darauf beſchränken dürfen, mit einer Beſchreibung der lutheriſchen

Gottesdienste im 16ten Jahrhundert anzuheben, sondern habe mich genöthigt gesehen so, wie die Einleitung umstehend näher darlegt, bis auf den alt- und neutestamentlichen Cultus zurückzugreifen. Dadurch ist denn der Umfang dieser zweiten Auflage über den der ersten hinaus um ein sehr Beträchtliches erweitert worden. Diese zweite Auflage wird mit Gottes Hülfe in drei Bänden erscheinen: Der vorliegende erste Band bespricht den alt- und neutestamentlichen, so wie den altkirchlichen Gottesdienst bis auf Cyprian. Der zweite Band wird die Geschichte des römisch-mittelalterlichen Gottesdienstes darstellen. Von Dem, was diese beiden ersten Bände zu geben versuchen, ist in der ersten Auflage noch Nichts enthalten; sie sind reine neue Zuthat. Erst der dritte Band, welcher die Geschichte des Gottesdienstes in der lutherischen Kirche Deutschlands behandeln soll, wird eigentlich die zweite überarbeitete und vermehrte Auflage der „Ursprünglichen Gottesdienstordnung" sein.

Ich wäre hiernach vielleicht berechtigt gewesen, den Titel der ersten Auflage zu ändern und der neuen Auflage einen ihrem erweiterten Inhalte entsprechenden Titel zu geben. Aber es war mir, als ob die Schrift erster Auflage mir durch den Segen, den sie mir hie und da gestiftet zu haben scheint, die Pflicht auferlegte, ihren Titel zu belassen. Dagegen lasse ich mit Genehmigung der verehrlichen Verlagshandlung diese Auflage nicht bloß als besonderes Werk, sondern zugleich als 4ten, 5ten und 6ten

Band meiner „Liturgiſchen Abhandlungen“ erſcheinen, weil ihr Inhalt und Zweck ſie dieſen Abhandlungen zugeſellt.

Den vorliegenden erſten Band betreffend, habe ich noch mein Bedauern darüber auszuſprechen, daß ich bei dem erſten Abſchnitte desſelben Keil's archäologiſches Werk und Delitzſch's Commentar zum Ebräerbriefe nicht mehr habe benutzen können.

Schwerin, am heiligen Pfingſtabend, 1858.

Dr. Th. Kliefoth.

Die eigentliche Aufgabe der nachstehenden Arbeit ist, einen Beitrag zu der Beantwortung der Frage zu geben: wie die lutherische Kirche unserer Tage die Ordnung ihrer öffentlichen Gottesdienste zu reconstruiren haben möchte. Wir nehmen dabei den Ausdruck Gottesdienst nicht in jener weitesten Bedeutung, in welcher er alle und jede Gottesverehrung, auch die private, bezeichnet; auch nicht in der mittleren Bedeutung, in welcher er wenigstens alle Cultusacte, also auch die von der Kirche an ihren einzelnen Gliedern geschehenden Handlungen der Copulation, Confirmation u. s. w. in sich begreift, sondern in seiner engeren Bedeutung, in welcher er nur diejenigen Cultusacte in sich befaßt, in welchen nicht das einzelne Gemeindeglied, sondern die Gemeinde beziehungsweise das Object und das Subject der Handlung ist. Was aber unter diesen Begriff fällt, werden wir auch in den Kreis unserer Untersuchung ziehen, und demnach dieselbe nicht bloß auf den sonn- und festtägigen Hauptgottesdienst, sondern auch auf die Neben- und Wochen-Gottesdienste erstrecken.

Wer zu der Beantwortung jener Frage wirklich beitragen will, wird den geschichtlichen Weg gehen müssen.

Die jetzt in den lutherischen Kirchen Deutschlands bestehenden gottesdienstlichen Einrichtungen sind eine Umbildung der Einrichtung, welche die lutherischen Agenden des 16ten Jahrhunderts den Gemeindegottesdiensten gegeben hatten. Diese Umbildung, die sich seit dem Anfange des 18ten Jahrhunderts weniger im Wege der kirchlichen Gesetzgebung, als in dem der Praxis vollzogen hat, kann nur als eine Ver-

bildung und Verkümmerung bezeichnet werden. Wir werden weiterhin ſehen, daß es mit ihr meiſtens nur auf ein princip-loſes Weglaſſen hier dieſer, dort jener Beſtandtheile der alten gottesdienſtlichen Ordnungen hinauslief, daß man dabei faſt nur negativ verfuhr, daß daraus kaum im Einzelnen je etwas Geſundes reſultirt iſt, daß daher auch das Beſtehende in keiner Weiſe als eine neue Compoſition der Gemeindegottes-dienſte angeſehen werden kann, welche ſich als etwas Eigen-thümliches jener alten an die Seite ſtellen dürfte. Wie hätte auch aus den dogmatiſchen Tendenzen, die dieſe Umbildung verurſachten, je Anderes reſultiren mögen! Iſt aber das jetzt Beſtehende nur Reſt, Trümmer jener alten Einrichtungen, und hat ſich endlich das Unleidliche an dieſem trümmerhaften Zu-ſtande unſerer Gottesdienſte dermaaßen fühlbar gemacht, daß an eine Reconſtruction gedacht werden muß, ſo folgt aus dieſer Sachlage von ſelbſt, daß es für ſolche Reconſtruction nur den Einen Weg giebt: auf die frühere volle Geſtalt zurückzugehen und in ihr entſprechender Weiſe die Lücken des Beſtehenden zu verzäunen. Wollte man einen anderen Weg einſchlagen, ſo würde man immer erſt auch noch das Beſtehende abſchaffen, völlig tabula rasa machen und dann eine ganz neue Gottes-dienſtordnung verfertigen müſſen. Damit aber hätte man wahrlich nicht bloß an dem Einen Punkte der Liturgie mit der Geſchichte gebrochen, ſondern man hätte, da ſich die Kirche, wenn in irgend Etwas, ſo in ihren Gottesdienſten Geſtalt giebt, in der That durch Herſtellung einer neuen Gottesdienſt-ordnung eine neue Kirche gemacht, folglich die lutheriſche daran gegeben. Denn ein ſolcher Schritt würde doch immer nicht gethan werden können, ohne die Cultusprincipien der lutheri-ſchen Kirche und jenes ganze liturgiſche Erbe, in welches die-ſelbe ihren Glauben und ihr Bekenntniß niedergelegt hat, daran zu geben.

Die Ordnung aber, welche die alten Agenden der luthe-riſchen Kirche ihren Gottesdienſten geben, iſt auch nicht eine von ihnen erſt erfundene, ſondern der mittelalterlichen Gottes-dienſtordnung entnommen, aber unter ſehr tief greifenden,

theils durch confeſſionelle Principien, theils durch Rückſicht auf die Gemeinden gebotenen Aenderungen.

Die im Mittelalter geltenden gottesdienſtlichen Ordnungen, und namentlich die ihren Mittelpunkt bildende römiſche Meſſe, ſtehen ſchon im 9ten Jahrhundert feſt. Die von da ab bis zur Reformation vorkommenden Varietäten betreffen nur Außerweſentliches, großen Theils nur den römiſchen Liturgen Intereſſirendes. Denn die Entſtehung des Kirchenliedes, welche allerdings in das Mittelalter fällt, geht meiſtens neben den kirchlichen Gottesdienſtordnungen vor, und erſt die Reformation nimmt das Kirchenlied, das deutſche, in die gottesdienſtliche Ordnung auf. Aber die römiſche Gottesdienſtordnung, die ſich im 9ten Jahrhundert für das ganze chriſtliche Abendland feſtſtellt, um dann bis zur Reformation ungebrochen zu gelten, hat ſelbſt eine ſehr verſchlungene Entwickelungsgeſchichte, die bis auf Cyprian zurückgeht.

Und auch Cyprian ſchafft keineswegs ein Neues, ſondern auf eine bereits beſtehende, reich und feſt ausgebildete Gottesdienſtordnung, die er vorfindet, wendet er neue, von anderer Seite her ihm entſtandene dogmatiſche Anſchauungen von der Kirche, vom Amte, vom Opfer u. ſ. w. an, welche dann nach ſeiner Zeit ſucceſſive die von ihm vorgefundene Gottesdienſtordnung in die römiſche Form umbildeten. Die letztere hat alſo wieder ihre Vorausſetzung an den altkirchlichen Gottesdienſtordnungen, welche ſich von den Zeiten der apoſtoliſchen Väter an bis zur Urſprungszeit der ſieben erſten Bücher der apoſtoliſchen Conſtitutionen entwickelten.

So greift die urſprüngliche Gottesdienſtordnung der lutheriſchen Kirche durch das Mittelglied der mittelalterlich-römiſchen auf die altkirchliche zurück. Ja, man kann ſagen, daß die lutheriſche Gottesdienſtordnung in ſo fern eine Wiederherſtellung der altkirchlichen war, als ſie aus der von ihr vorgefundenen mittelalterlich-römiſchen eben Dasjenige wieder hinwegthat, was dieſe an der altkirchlichen zum Schlimmen geändert hatte. Wie wir daher das jetzt Beſtehende in ſeiner Trümmerhaftigkeit nur aus der älteren lutheriſchen Gottesdienſt-

ordnung werden verſtehen und ergänzen können, ſo werden wir wieder dieſe aus der mittelalterlich-römiſchen und weiter rückwärts aus der altkirchlichen begreifen, werden näher zuſehen müſſen, wie die alte Kirche ſeit den Zeiten der Apoſtel ihre gottesdienſtlichen Ordnungen nach Inhalt und Form herſtellte, wie demnächſt in der lateiniſchen Kirche dieſe Ordnung mannigfach ausgebildet, aber auch zugleich verändert und verderbt ward, und wie dann die lutheriſche Reformation dieſes Erbe zu reinigen verſuchte, um ſo ſchließlich nach einer genaueren Betrachtung der Schäden, welche die letzten anderthalb Jahrhunderte auch auf dieſem Gebiete angerichtet haben, die Frage der Reconſtruction zu erörtern. Nur in dieſem hiſtoriſchen Wege dürfen wir hoffen, auf letztere eine der Kirche heilſame und practiſch brauchbare Antwort zu geben.

Dazu kommt, daß, wie ſich weiterhin herausſtellen wird, unſere alten lutheriſchen Agenden das Werk der Wiederherſtellung richtiger und voller gottesdienſtlicher Ordnungen nicht ganz vollbracht, daß ſie allerdings das von ihnen Vorgefundene gereinigt, aber nicht immer die durch Wegſchneidung des Unreinen entſtandenen Lücken entſprechend und richtig wieder ausgefüllt, nicht ſelten dieſelben ganz offen gelaſſen haben. Wenn wir jetzt doch in der Nothwendigkeit einer Reconſtruction ſind, wird es mindeſtens nahe liegen, zugleich auf eine Ausfüllung dieſer Lücken Bedacht zu nehmen, und ſo die Arbeiten der Reformation auf dieſem Gebiete zu ergänzen! Dieſer Theil unſerer Aufgabe aber wird uns nicht allein abermals auf den geſchichtlichen Weg zurückweiſen, ſondern uns ſogar um noch einen Schritt weiter rückwärts führen.

Oftmals hat man im neuen Teſtamente nach Vorbildern für die gottesdienſtlichen Formen geſucht, bald in dieſer, bald in jener Tendenz. In dieſer Richtung hat das Suchen vergeblich bleiben müſſen, da das neue Teſtament über die Formen des Gottesdienſtes in der apoſtoliſchen Zeit uns Wenig oder Nichts berichtet. Aber allerdings giebt das neue Teſtament die Thatſachen und Grundbegriffe, auf

welchen aller christliche Gemeindegottesdienst sich auferbauen muß, und damit die constituirenden Elemente desselben her. Auch hinsichtlich des Gemeindegottesdienstes wird die heilige Schrift die Quelle und das Richtmaaß für das Thun der Kirche bleiben. Und diese constituirenden Elemente des christlichen, neutestamentlichen Gottesdienstes stehen mit dem alttestamentlichen Cultus — wir erinnern nur an den Opferbegriff und an den Zusammenhang des Abendmahls mit dem Passah — in einem genetischen Zusammenhange, der sich immer wieder geltend machen, und der, wenn er ignorirt oder irrig aufgefaßt wird, zu principiellen Trübungen der gottesdienstlichen Einrichtungen der Kirche je und je führen muß. Somit werden wir unserer geschichtlichen Betrachtung der Entwickelung der Gottesdienstordnungen innerhalb der Kirche einen eingehenden Rückblick auf den alt- und neutestamentlichen Cultus voraufschicken müssen, wenn wir einer Seits die geschichtliche Genesis der kirchlichen Schöpfungen auf diesem Gebiete verstehen, anderer Seits für die Beurtheilung dieser Schöpfungen einen richtigen Maaßstab haben wollen.

Dagegen liegen die gottesdienstlichen Ordnungen der späteren griechischen Kirche mehr außer dem Gange unserer Untersuchungen. Schon seit Cyprian und dem achten Buche der apostolischen Constitutionen trennt sich die Entwickelung der Liturgie in der griechisch-orientalischen Kirche von derjenigen in der römisch-occidentalischen Kirche je länger je mehr ab, und nur mit der letzteren ist die lutherische Kirche an diesem Punkte durch das Band geschichtlicher Continuität verbunden. Die spätere griechische Kirche hat nicht zu uns die Stellung eines uns mit dem kirchlichen Alterthum verbindenden Mittelgliedes, und ihre eigenthümlichen gottesdienstlichen Einrichtungen interessiren daher für unseren practischen Zweck nicht. Nur einschaltungsweise und kurz werden wir daher die spätere griechische Kirche berücksichtigen können. Dasselbe gilt natürlich in noch höherem Maaße von den seit lange neben die historische Entwickelung zurückgetretenen

Kirchen, z. B. der armeniſchen. Die Erforſchung der gottesdienſtlichen Einrichtungen dieſer Kirchen kann nur ein gelehrtes Intereſſe haben.

Damit iſt uns denn der Gang unſerer Unterſuchung nach ſeinen einzelnen Abſchnitten gegeben. Wir werden I. den alt- und neuteſtamentlichen Cultus; II. die altkirchliche; III. die römiſch-mittelalterliche; IV. die lutheriſche Gottesdienſtordnung; V. den Verfall der letzteren darzuſtellen haben, um VI. von der Reconſtruction derſelben zu handeln.

I.

Der alt- und neuteſtamentliche Cultus.

Cultus, Gottesdienſt iſt eine und zwar die geradezu centrale Bethätigung der Religion; und Gemeindegottesdienſt iſt die gemeinſame Bethätigung derjenigen Religion, welche dieſe religiöſe Gemeinſchaft hat. Rechte, wahre Religion aber iſt niemals bloß eine Weiſe des Menſchen, von Gott zu denken und vor und gegen Gott zu handeln, ſondern beſteht immer in einem gegenſeitigen Handeln Gottes und des Menſchen an einander, in einem Umgange nicht bloß des Menſchen mit Gott, ſondern auch und zwar zunächſt Gottes mit dem Menſchen, führt ſich alſo immer auf ein Opferverhältniß zurück, in welchem Gott ſich und ſein Gut dem Menſchen giebt und mittheilt, und der Menſch, Solches in Bitte und Dankſagung entgegen nehmend, wiederum ſich und all ſein Leben ſeinem Gott hingiebt und ergiebt. Somit bringt die verſchiedene Beſtimmtheit des Opferverhältniſſes zwiſchen Gott und dem Menſchen immer auch eine verſchiedene Religion und dieſe wieder einen verſchiedenen Gottesdienſt hervor; alle Religionen und Culte, auch alle Kirchen und ihre Gottesdienſte unterſcheiden ſich nach der Art, wie das Opferverhältniß zwiſchen Gott und dem Menſchen ſich in ihnen thatſächlich und begrifflich verſchieden beſtimmt.

Das Opferverhältniß zwiſchen Gott und dem Menſchen iſt ſchon durch die Schöpfung und Erhaltung des Menſchen geſetzt: Gott ſchafft den Menſchen, giebt ihm Leben, Leib und

Seele, und erhält ihn nicht bloß dadurch, daß er ihm alle Nothdurft und Nahrung täglich darreicht, sondern auch dadurch, daß er vermöge des 1. Mos. 2, 7. zwischen seinem und des Menschen Geiste gesetzten Verhältnisses täglich sich und sein ewiges Leben und all sein heiliges Gut dem Menschen mittheilt; der Mensch aber, weil er Geschöpf ist, giebt wiederum sich und Alles, was Gott ihm gegeben hat, sein Leben und seine Seele, seine Gedanken und seine Werke Gotte hin, opfert seine ganze Persönlichkeit Gotte auf mit Herz, Mund und Hand; und wiederum giebt Gott dem Menschen sein Gebet und seine guten Werke zurück zum Segen, und der Mensch lebt davon unter neuem Lob und Dank gegen Gott. Solch durch das ganze Leben des Menschen hindurchgreifendes Wechselverhältniß der gegenseitigen Lebenshingabe, des gegenseitigen Gebens und Empfangens zwischen Gott und dem Menschen ist das Opfer in seinem ursprünglichen und allgemeinen Wesen. Der Mensch kann dann seine Lebenshingabe an Gott in einzelnen Stunden in Worte fassen zum Gebet, oder in einzelnen Werken des Wohlthuns bethätigen, oder gar symbolisch darstellen dadurch, daß er auf einem Altar Gott Gaben darbringt, in diese gleichsam sein Gott aufzuopferndes Leben hineinlegend; aber solche einzelnen Gebets-, Werk- und Gabenopfer sind dann nur vereinzelte Bethätigungen oder gar nur figürliche Darstellungen des eigentlichen, durch das ganze Leben greifenden Opferverhältnisses.

Aber ein Opferverhältniß in diesem Sinne kann nur der sündlose, heilige Mensch zu Gott haben. Seitdem der Mensch in Sünde gefallen ist, ist es nicht ohne Weiteres mehr möglich, denn die Sünde wirkt Schuld, Unreinigkeit und Mangel an Gerechtigkeit. So kann der sündig gewordene Mensch nicht so ohne Weiteres über die durch die Schuld zwischen Gott und ihm gewordene Kluft hinüberspringen, den Schmutz der Sünde von sich thun, und sich Gott in Kleidern einer neuen Gerechtigkeit darstellen. Anderer Seits kann auch der heilige Gott nicht so ohne Weiteres von der Schuld des Menschen,

ſeiner Unreinigkeit und ſeinem Mangel an Heiligkeit abſehen, um ihn anzunehmen und ſich ihm zu geben. Gleichwohl kann das Opferverhältniß, der Umgang zwiſchen Gott und dem Menſchen auch nicht gar abgebrochen werden, denn das wäre für Letzteren der augenblickliche Tod. Vielmehr wird ſich, wenn der allerdings wohlverdiente Tod abgewendet werden ſoll, der Umgang zwiſchen Gott und Menſchen zunächſt darauf richten müſſen, daß die Schuld beſeitigt, das göttliche Wohlgefallen wieder erlangt, die Gemeinſchaft zwiſchen Gott und dem Menſchen wiederhergeſtellt werde, und erſt wenn dies geſchehen, wird wieder von einem Umgange Gottes und des Menſchen in der urſprünglichen Weiſe, von einem gegenſeitigen ſich Hingeben die Rede ſein können. Und zwar wird der Hergang nur dieſer ſein können: Ehe Gott und Menſch wieder einander hingeben können, muß die Gemeinſchaft zwiſchen ihnen wieder hergeſtellt ſein; und ehe von Gemeinſchaft zwiſchen ihnen die Rede ſein kann, muß der Menſch erſt wieder Gegenſtand des göttlichen Wohlgefallens ſein; und ehe er dies ſein kann, muß erſt ſeine Schuld beigelegt, muß erſt eine Sühne geſchehen ſein. Das Erſte alſo, wenn überhaupt noch Religion, ein Opfer- und Umgangsverhältniß zwiſchen dem Menſchen und Gott beſtehen oder wieder entſtehen ſoll, iſt, daß Sühne geſchehe. Dieſe Sühne würde nun eigentlich darin beſtehen, daß der Menſch ſein eigenes ſchuldig gewordenes und dadurch dem Tode verfallenes Leben in dieſen verdienten Tod dahingäbe. Damit wäre in der That die begangene Sünde gebüßt, die Schuld geſühnt, der Gerechtigkeit Gottes genug geſchehen. Aber factiſch wäre damit auch die Exiſtenz des Menſchen dahin; aus einer ſolchen Sühne würde nicht die Verſöhnung und Wiederherſtellung des Menſchen, ſondern ſein Untergang folgen. Soll dieſer vermieden werden, ſo muß die Sühne ſo geſchehen, daß der Menſch dabei leben bleibt und den Sold ſeiner Sünde, den Tod nicht erleidet. Dann aber wird dieſer Tod auf jemand anders, der für den ſchuldigen Menſchen eintritt, fallen und treffen müſſen. So wird die Sühne nimmermehr geſchehen können, daß Gott einfach

die vom Menſchen begangene Sünde hinnähme, vergäße, als nicht geſchehen anſähe, auf ſich beruhen ließe. Das wäre eben nicht Sühne, ſondern ein darüber Hinweg gehen. So aber könnte Gott für ſich ſelber nicht handeln, denn das wäre ſittliche Gleichgültigkeit und nicht Gerechtigkeit, welche bei ihrem Wort „der Sünde Sold iſt der Tod“ bleiben muß. Auch könnte Gott ſeinen Geſchöpfen gegenüber nicht ſo handeln, denn damit wäre der vom Menſchen begangene Bruch der von Gott geſetzten ſittlichen Ordnung nicht geahndet, dieſe Ordnung nicht wieder hergeſtellt. Und darum würde auch der Menſch, wenn die Sühne nur ſo durch göttliches Abſehen geſchehen ſollte, nimmermehr an ein Wiederhergeſtelltſein in Gottes Gnade glauben können; auf der rationaliſtiſchen Annahme, daß Gott in ſeiner Güte und Liebe die Sünde des Menſchen hinnehme, wird kein menſchlich Gewiſſen los und ledig; der Menſch muß es thatſächlich vor Augen haben, daß der von ihm verdiente Tod geſtorben worden, die von ihm verwirkte Strafe erlitten worden iſt. Soll demnach eine Sühne für des Menſchen Todesſchuld ſo geſchehen, daß der Menſch dabei leben bleibt, ſo kann ſie nur ſo geſchehen, daß ein Anderer für ihn eintritt, daß an ſeiner, des Schuldigen Statt ein Unſchuldiger ſein ſchuldloſes Leben für ſein ſchuldiges hingiebt. Iſt dies geſchehen, und iſt dadurch dem göttlichen Strafwort, der göttlichen Gerechtigkeit, der ſittlichen Lebensordnung Genüge gethan, ſo kann dann der Menſch auf ſolche Thatſache ſeinen Glauben richten, ſich in Buße und Reue unter dieſelbe ſubſumiren und ſich wieder zu Gott ein Herz faſſen; Gott aber kann dann ſeiner Seits auch auf dieſe Thatſache ſehen und den Menſchen wieder an ſein Herz nehmen; folglich kann dann auf Grund ſolcher Thatſache auch wieder der Menſch Gottes Wohlgefallen ſuchen und Gott es gewähren, und noch weiter auch die Gemeinſchaft zwiſchen Gott und dem Menſchen ſich wiederherſtellen.

Eine ſolche ſühnende Thatſache kann indeſſen nicht von dem Menſchen, ſondern allein von Gott ins Werk gerichtet werden. Der Menſch hat über kein ſchuldloſes Leben zu

gebieten, das er für ſich zur Sühne hingeben könnte, denn das einzige Leben, von welchem man in gewiſſem Betracht ſagen könnte, daß es zu des Menſchen Verfügung ſtände, nemlich ſein eigenes, iſt nicht ſchuldlos, ſondern bedarf eben ſelbſt der Sühne. Gott wird alſo das für den Menſchen eintretende Leben, das Sühnmittel ſelbſt geben müſſen. Nicht allein aber das, ſondern wenn ſich nun Jemand für den Menſchen einzutreten geneigt findet, ſo wird Gott ſolche Stellvertretung ratificiren und annehmen, wird er willig ſein und ſich willig erklären müſſen, für das dem Tode verfallene Leben des Menſchen ein beſtimmtes anderes Leben gelten zu laſſen, da nicht ohne Weiteres Einer für den Anderen eintreten und gelten kann. In jedem Betracht alſo muß Gott ſelbſt die ſühnende Thatſache herſtellen, das Sühnmittel geben, die vollbrachte Sühne gelten laſſen, und ſolche Gültigkeit dem Menſchen ausſprechen. Dann aber ſind auch die ſühnende Thatſache ſelbſt und das ganze ſich darauf gründende Verhalten zwiſchen Gott und dem Menſchen ein Opfer und Opferverhältniß, ein gegenſeitiges Geben Gottes an den Menſchen und Sich ergeben des Menſchen an Gott, denn es ſtellt ſich dann ſo: Gott giebt für den Menſchen ein ſchuldloſes Leben zur Bedeckung ſeiner Schuld dahin, und der Menſch faßt ſein Leben in Reue und Glauben in dies Sühnmittel ein, ſtirbt nach ſeinem inwendigen Menſchen mit demſelben, und giebt ſich ſo in dem Sühnmittel der Gnade Gottes hin; iſt aber damit der Menſch verſöhnt, ſo ſucht er, in das ihn Verſühnende gefaßt, auch das göttliche Wohlgefallen wieder, und Gott, nicht ihn, ſondern das, was für ihn genug gethan hat, anſehend, nimmt ihn zum Wohlgefallen an; ſo ſtellt ſich denn auf Grund der geſchehenen Sühne die Gemeinſchaft zwiſchen Gott und dem Menſchen wieder her, und erſt dann kann es wieder zu einem Umgange zwiſchen Gott und dem Menſchen kommen. Kurz, nachdem einmal das urſprüngliche in gegenſeitiger Lebenshingabe beſtehende Opferverhältniß zwiſchen Gott und dem Menſchen durch die Sünde zerſtört iſt, muß nun erſt thatſächlich ein ſtellvertretendes, in der Dahingabe

eines ſchuldloſen Lebens für das ſchuldige des Menſchen beſtehendes, blutiges Opfer von Gott in Gnaden gegeben ſein, und anderer Seits wieder der Menſch, in dies Sühnopfer gefaßt, ſich in Reue und Glauben Gott ergeben haben; und erſt auf Grund eines ſolchen in göttlichem Sühnopfer und menſchlichem Glaubensopfer beſtehenden Opferverhältniſſes, erſt wenn Gott und Menſch auf Grund dieſes Opfers zur Sühnung, Rechtfertigung und Verſöhnung mit einander gehandelt haben, kann wieder von dem urſprünglichen Opferverhältniß, von dem unblutigen Opfer der gegenſeitigen Lebenshingabe die Rede ſein.

An dieſem Punkte ſcheiden ſich nun zunächſt die außerteſtamentiſchen Religionen von der teſtamentiſchen ab. Auch unter dem Heidenthum hat der Menſch ſelbſt in ſeinem verdunkelten Gottesbewußtſein immer gefühlt, daß es vor allem Weiteren eines Sühnopfers, und zwar einer ſühnenden Lebenshingabe, eines blutigen Opfers bedürfe, und in allen Culten deſſelben iſt daher das Sühnopfer der Mittelpunkt. Aber Gott hatte den Heiden kein ſtellvertretendes Opfer gegeben, noch je ihre Sühnmittel ratificirt. Daher iſt all ihr Gottesdienſt ſelbſterwählter, und darum falſcher Gottesdienſt. Dagegen hat Gott innerhalb der teſtamentiſchen Religion das Sühnmittel gegeben. Gott hat ſeinen eigenen einigen Sohn dazu hingegeben, und Dieſer hat ſich willig dazu finden laſſen, mit ſeinem ſchuldloſen Leben für das dem Tode verfallene Leben des Menſchen einzutreten, das ſühnende blutige Opfer für der Welt Sünde Ein für alle Mal zu werden. Auf Grund dieſes Sühnopfers iſt dem Menſchen, wenn er das Selbſtopfer des Glaubens entgegen bringt, wiederum möglich, mit Gott Umgang zu haben; aber anders nachdem dieſes Sühnopfer Chriſti gebracht war, und anders vorher.

Nachdem nemlich Chriſtus die Sühne für der Welt Sünde gebracht hat, bedarf es nun, da dies Opfer Ein für alle Mal gültig iſt, der Sühnmittel und Sühnopfer nicht mehr. Es iſt vielmehr nur Noth, daß Gott das vollbrachte Werk und Heil ſeines Sohnes fort und fort in ſeinem Wort und Sa-

crament den Menſchen verkündige und darreiche, und daß anderer Seits die Menſchen ſolches im Glauben ergreifen und ſich in Chriſto Gott im Glauben ergeben; und iſt ſo die Gemeinſchaft zwiſchen Gott und den Menſchen wiederhergeſtellt, ſo kann dann die gegenſeitige Lebenshingabe wieder eintreten, daß Gott dem verſöhnten Menſchen in ſeinem Geiſt all ſein Leben und heilig Gut mittheilt, und daß der Menſch ſeinem verſöhnten Gott all ſein Leben in Lob und Preis wieder giebt. Der neuteſtamentiſche, chriſtliche Gottesdienſt wird demnach keine Sühnopfer mehr enthalten, noch darauf ausgehen, Sühnmittel zu ſein oder zu ſchaffen; wohl aber wird er ſich durchaus auf das einmalige Sühnopfer Chriſti gründen, und dieſe Thatſache wird auch immer, gepredigt und nach ihrer Frucht vermittelt durch Wort und Sacrament, in ihn hineintreten müſſen; und er wird alſo darin beſtehen, daß auf Grund des Opfertodes Chriſti Gott mit dem Menſchen durch ſein Wort und Sacrament um Sühnung, Vergebung, Rechtfertigung, Verſöhnung, Heiligung, der Menſch aber mit Gott durch den Glauben zur Hingabe ſeines Lebens an Gott in Gebet und Dank, Lob und Preis, Bekenntniß und guten Werken handelt.

Anders nun aber vor dem Tage von Golgatha. Gott hat nach ſeinem Rath die Erſcheinung ſeines Sohnes vorbereitet durch die Verheißung, und nachdem die Stätte der Vorbereitung die Ausdehnung eines Volkes erreicht hatte, auch durch das dieſem Volke gegebene Geſetz. Seitdem es in Folge deſſen eine religiöſe Volksgemeinde gab, mußte es auch einen Gemeindegottesdienſt geben. So lange die Gemeinde der Verheißung nur in einem Hauſe beſtand, konnten nur einzelne ſpäter in den Gemeindegottesdienſt eintretende Inſtitutionen exiſtiren, wie wir weiterhin auch Einzelnes der Art finden werden. Aber im Geſetz, durch welches Gott Iſrael zu ſeinem Volk machte, hat Gott alsbald auch den Gemeindegottesdienſt verſehen. Dieſer altteſtamentiſche Gottesdienſt wird ſich natürlich von dem neuteſtamentiſchen weſentlich unterſcheiden, der Stufe des Geſetzes und der Verheißung entſprechen müſſen.

Nicht auf Grund einer geſtifteten Verſöhnung zur Erlöſung wird Gott hier mit den Menſchen handeln, ſondern in Vorausshinweiſung auf eine künftige Verſöhnung zur einſtigen Erlöſung; die Gaben, die Gott in dieſem Gottesdienſte ſeinem Volk mittheilt, werden ſich auf dasjenige beſchränken, was im Gebiete des Geſetzes und der Verheißung liegt; der Glaube, in welchem hier der Menſch ſich dem ſich ihm alſo mittheilenden Gotte ergiebt, wird nicht ſowohl ein ſich Gründen auf den erſchienenen Heiland, als vielmehr ein Trauen der Verheißung, ein zuverſichtliches Hoffen auf den zukünftigen ſein; und durch dieſen aufs Künftige weiſenden Inhalt, wie durch die geſetzliche Form wird der Character dieſes Cultus weſentlich pädagogiſch ſein. Aber wenn Gott auch nur zu dieſem Zwecke und nur erſt in dieſem Umfang mit Iſrael handeln ſollte und wollte, ſo durfte nach dem Geſagten auch hier das ſühnende Opfer nicht fehlen, auf deſſen Grunde und in welchem Gott und Iſrael des Weiteren Umgang mit einander pflegen konnten. So hat denn Gott ſeinem Volke Iſrael das Blut der Thiere zur Sühne ſeiner Sünde gegeben, damit es auf Grund dieſer Sühne Gottesdienſt, unblutiges Opfer, Umgang mit Gott haben könnte. Nicht als ob an ſich das Thierblut Sünde wegzunehmen, das Thierleben für das dem Tode verfallene Leben des Menſchen einzutreten geeignet wäre. Aber das blutige Opfer Chriſti iſt, obſchon als zeitliche Thatſache zu beſtimmter Zeit eingetreten, doch eine ewige Thatſache, ein zeitloſer Act, der nicht allein, nachdem er in der Zeit geſchehen, nun allezeit fortwirkt, ſondern ſchon ehe er zeitlich vorgetreten war, nach rückwärts gewirkt hat. Im Hinblick auf den einſtigen Opfertod ſeines Sohnes hat Gott bereits ſeit der erſten Sünde der Menſchen gehandelt, und Vieles von dem, was er gethan hat, hätte er ohne die rückwirkende Kraft dieſes Opfertodes nicht gethan. So hat das Thieropfer an ſich keine ſühnende Kraft, aber es empfängt ſie dadurch, daß Gott ſeinem Volk Iſrael das Blut der Thiere auf den Altar gegeben, das Leben derſelben für das Leben der Sünder annehmen zu wollen erklärt hat, und dies

hat Gott erklärt, weil es auf das Blut Christi hinausweis't, aus demselben nach rückwärts seine sühnende Kraft empfängt. Es leuchtet ein, daß das alttestamentische Sühnopfer eben hiedurch zu dem ganzen alten Bunde paßt: es ist ebenso vorausblickend, seine Kraft aus einem Künftigen empfangend, auf dies Künftige hinweisend, wie alles Andere im alten Bunde, ein rechtes Sühnopfer der Verheißung. Dieser Verheißungscharacter des alttestamentischen Sühnopfers vernothwendigt dann aber weiter die stetige Wiederholung desselben. Das Opfer Christi, das in sich selbst die volle Sühne vollbringt, gilt Ein für alle Mal, und kann fortan in keinem Sinne wiederholt werden; aber das nur aus dem künftigen Opfer Christi seine Kraft ziehende alttestamentische Opfer muß bis auf Christum wiederholt werden, um durch diese Wiederholung über seine eigne Unvollkommenheit auf das künftige Vollkommene hinzuweisen. Und selbstverständlich entsteht dann schon hieraus die Folge, daß der alttestamentische Cultus eine ganz andere Gestalt als der neutestamentische haben muß. Der neutestamentische Gottesdienst setzt das Sühnopfer als geschehen voraus, und dies Sühnopfer tritt in ihn nur in so fern hinein, als das Gebrachtsein desselben bezeugt und die Frucht desselben mitgetheilt wird durch Wort und Sacrament; aber im alttestamentischen Gottesdienst muß das blutige Thieropfer wegen der Nothwendigkeit seiner Wiederholung einen Haupttheil aller Vornahmen ausmachen, ja stets allen andern Vornahmen vorangehen. Der alttestamentische Cultus erhält dadurch viel mehr als der neutestamentische eine drastische Gestalt. Dazu kommt, daß der gesetzliche Character des alten Bundes sich auch bei dem alttestamentischen Sühnopfer geltend machen muß: Während der christliche Cultus sich auf den durch die neutestamentischen Heilsthatsachen gegebenen constitutiven Elementen in der Kirche frei und mit Mannigfaltigkeit entwickelt, hat Gott im alttestamentischen Cultus genau bestimmt, wie das Sühnopfer und das eucharistische Opfer im Einzelnen gebracht werden muß, wenn er es annehmen soll, überhaupt wie er mit seinem Volke verkehren will. In

dem Allen nun tritt heraus, daß der altteſtamentiſche Gottesdienſt unter dem neuteſtamentiſchen ſtehen, ſich wie die Weisſagung zur Erfüllung verhalten muß, daß er nur den Schatten des Zukünftigen enthalten kann, während der neuteſtamentiſche die Weſenheit enthält. Auf der anderen Seite iſt aber wieder nicht außer Acht zu laſſen, daß der altteſtamentiſche Cultus eben die Weisſagung, die Vorzeichnung des Weſenhaften enthält, daß ſich in ſeinen Formen eben diejenigen Thatſachen und Grundbegriffe ausprägen, welche dann durch Chriſtum verwirklicht und die Grundlage des neuteſtamentiſchen Cultus werden. Dabei iſt auch das nicht zu überſehen, daß dieſe Formen des altteſtamentiſchen Cultus von Gott im Offenbarungswege feſtgeſtellt ſind. Die chriſtliche Kirche entwickelt ihre Gottesdienſte frei auf Grund der neuteſtamentiſchen Thatſachen und Worte, und dabei kann auch Trübung und Irrung mit unterlaufen. Aber den altteſtamentiſchen Cultus hat Gott durch Moſen im Einzelnen ſelbſt feſtgeſtellt. Obgleich daher ſeine Formen nur die Vorbilder des Künftigen ſind, ſo iſt doch eben in ihnen dies Künftige durch Gottes Hand richtig und ſcharf gezeichnet, ſo daß, was im neuteſtamentiſchen Gottesdienſt ſein ſoll, im altteſtamentiſchen Gottesdienſt wahr und getreu vorgebildet erſcheint. Auf dieſem Zuſammenhange des alt- und neuteſtamentiſchen Cultus beruht Gebrauch und Mißbrauch des altteſtamentiſchen Cultus in der chriſtlichen Kirche. Nimmt die Kirche altteſtamentiſche Cultusinſtitutionen in ihren Cultus herüber, ohne die neuteſtamentiſche Vermittelung wahrzunehmen, ohne zu beachten, wie die Formen und Inſtitutionen durch die zwiſchen eingetretene neuteſtamentiſche Erfüllung eben erfüllt, abgethan, verändert ſind, ſo wirft ſie das Weſenhafte weg und greift auf das Schattenhafte zurück. Ignorirt ſie dagegen den altteſtamentiſchen Cultus, ſo wird ſie ſich um die Belehrung bringen, welche die göttliche Weisſagung in dieſe altteſtamentiſchen Formen hineingelegt hat, manche neuteſtamentiſchen für den chriſtlichen Gottesdienſt conſtitutive Thatſachen und Grundbegriffe nicht verſtehen, und ſo nicht zur vollen und lebendigen

Gestaltung des Cultus kommen. Dadurch wird es gerechtfertigt sein, wenn wir auch den alttestamentischen Cultus in den Kreis unserer Betrachtung gezogen haben.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen, deren Richtigkeit das Folgende bestätigen wird, werden wir nun 1) den alttestamentlichen und 2) den neutestamentlichen Gottesdienst beschreiben können.

1. Der alttestamentliche Gottesdienst.

Der Darstellung der Handlungen des alttestamentlichen Cultus werden die nöthigen Bemerkungen über die handelnden Personen und die Cultusstätte vorangehen, die Betrachtung der Cultuszeiten folgen müssen.

Wie in allem wahren Cultus, so auch im alttestamentlichen handelt Gott mit den Menschen. Aber Beide befinden sich dabei in eigenthümlicher Bestimmtheit. Es ist derselbe Gott der Gerechtigkeit und der Gnade, der unter dem alten Bunde mit Israel handelte, und der im neuen Bunde mit uns handelt, und derselbe erweist auch seine Gerechtigkeit und Gnade hier wie dort zur Erlösung und Heiligung der Menschen; aber er bezeugte für damals seine Gerechtigkeit und Gnade nur erst in der Bestimmtheit des Gesetzes und der Verheißung, wodurch denn Inhalt wie Form seines Handelns an den Menschen unter dem alten Bunde durchweg bedingt wird. Anderer Seits sind es keineswegs alle Menschen, denen Gott im alten Bunde gestattet, vor ihn zu treten, damit er an ihnen handle und sie vor ihm, sondern ausschließlich das Volk Israel, das Volk des Gesetzes und der Verheißung. Und für die Zugehörigkeit zu diesem Volk ist zwar das Erzeugtsein aus dem Samen Abrahams so sehr erforderlich, daß es nur ausnahmsweise (1 Mos. 17, 12.) durch Umstände ersetzt werden kann, welche dem Hineingeborenwerden in die Volksgemeinde nahe kommen. Aber wie Gott die Bindung der Verheißung an den Samen Abrahams mit der Beschneidung Abrahams verbunden, und späterhin den Samen Abrahams nicht eher zum Volk, zu seinem Volk zusammengefaßt hat, als nachdem er denselben

durch das erſtmalige Paſſah entſündigt und ſich geheiligt hatte, ſo muß nun auch fort und fort ſelbſt jeder aus dem Samen Abrahams Erzeugte die Beſchneidung empfangen und dies Paſſah halten, um zu der Volksgemeinde Iſraels hinzugethan zu werden und in derſelben zu verbleiben. Durch die von ihm geordnete Beſchneidung reinigt und heiligt Gott die natürliche Zeugung, um ſich alſo ein reines und geweihtes, ein prieſterliches Volk des Bundes darzuſtellen; und wer ſich beſchneiden läßt, tritt damit in dieſe Volksgemeinſchaft ein und untergiebt ſich den Pflichten dieſes Bundes. Das Paſſah aber läßt Gott, wie wir weiterhin ſehen werden, alljährlich wiederholen, um die durch das erſtmalige Paſſah geſchaffene Volksgemeinde zu erhalten; und wer das Paſſah hält, bleibt damit in der Gemeinſchaft des erwählten Volks und unter dem ganzen Geſetz. Dann aber hat auch an den Segnungen des alten Bundes nur Derjenige Theil, der durch die Beſchneidung in die Gemeinſchaft des Volkes Gottes aufgenommen und durch das Paſſah in derſelben erhalten wird: nur wer beſchnitten iſt und das Paſſah hält, und in demſelben das ganze Geſetz bis zur levitiſchen Reinigkeit herab, iſt nach Weiſe des alten Bundes mit Gott zu handeln im Stande, iſt im altteſtamentlichen Sinne cultusfähig.

Aber entſprechend dem Weſen des alten Bundes, der, obwohl ein Bund der Gerechtigkeit und Gnade, doch noch nicht die Erfüllung, ſondern erſt die Verheißung und auch nicht das Evangelium, ſondern erſt das Geſetz vermittelt, iſt auch die Beſchneidung eine Reinigung, aber zunächſt mehr eine äußerliche des Fleiſches, und das Paſſah eine Heiligung, aber nur eine durch der Lämmer Blut. Folglich iſt auch die daraus hervorgehende Gemeinde des Volkes Iſrael ein prieſterliches, heiliges, erwähltes Eigenthumsvolk (2 Moſ. 19, 3—6.), aber vorerſt mehr der Idee nach und in der Hoffnung, im Vorausblick auf die künftige beſſere Reinigung und Heiligung, die nicht durch das Blut der Beſchneidung und der Lämmer, ſondern durch das Blut Jeſu geſchehen ſoll, und durch Rückwirkung derſelben. So kann denn dieſe Gemeinde Iſraels

allerdings mit ihrem Gott zusammenkommen und handeln, aber doch nicht geradezu und unvermittelt. Vielmehr wird von Gott geordnet und vom Volke selbst erbeten (5 Mos. 5, 23 bis 31. 4 Mos. 16, 5.), daß Priester, קְרֹבִים seien, die anstatt des Volkes Gotte nahen und das Volk Gotte nahe bringen, die zwischen Gotte und dem Volke mitteln, die Namens Gottes mit dem Volke und Namens des Volkes mit Gott handeln (2 Mos. 19, 22.). Weil die Heiligkeit Israels noch nicht die rechte ist, muß seine Heiligkeit concentrirt und potenziirt erscheinen in einem Priesterthum; weil seine durch Gesetz und Verheißung noch nicht gründlich getilgte Sünde die Ausübung seiner Priesterlichkeit noch hindert, bedarf es eines seine Missethat tragenden (2 Mos. 28, 38.) Priesterthums; und selbst dieses Priesterthum muß, da auch ihm persönliche Reinheit und Heiligkeit noch nicht zukommen kann, concentrirt und potenziirt erscheinen in einem Hohenpriester. Nicht zwar als ob diese Priester für sich und durch ihr persönliches Thun vermocht hätten, zwischen Gott und dem Volke zu mitteln, sondern auch sie empfangen für sich und ihre mittelnde Thätigkeit nachrückwärts Kraft von dem rechten Hohenpriester, der schließlich durch seine mittelnde Thätigkeit ein wirkliches Volk von lauter Priestern schafft; gerade wie die alttestamentlichen Opfer Kraft empfangen von dem Opfer Christi. Und zu solchem Priesterthum hat Gott den Samen Aarons erwählt (2 Mos. 28, 1. 3 Mos. 10. 5 Mos. 18, 5.), so jedoch, daß auch hier zu der bloß äußerlichen Abstammung von Aaron eine entsündigende und heiligende Weihung (2 Mos. 28, 41. 29, 1. ff. 3 Mos. 8.) hinzukommt.

So haben wir denn die im alttestamentlichen Cultus handelnden Personen: es handeln in demselben der Gott des Gesetzes und der Verheißung und sein durch die Beschneidung gesammeltes und durch das Passah zusammengehaltenes Volk mit einander unter Vermittlung des aaronitischen Priesterthums. Daraus ergeben sich aber für den alttestamentlichen Cultus die wichtigen Consequenzen: daß in ihm die mittelnde Thätigkeit der Priester vorspringen, und

daß hinter derſelben das directe Handeln Gottes an dem Volk durch ſein Wort u. ſ. w., ſowie das directe Handeln der Gemeinde vor Gott zurücktreten muß; daß ein ſolcher Cultus weſentlich repräſentativ, draſtiſch ſein wird; und daß er nicht immer nothwendig die Anweſenheit und perſönliche Gegenwärtigkeit der Gemeinde erfordert, weil Vieles in demſelben nicht ſowohl durch die Gemeinde, als nur für dieſelbe zu geſchehen haben wird. Dieſe Conſequenzen treten nun zum Theil ſchon an der altteſtamentlichen Cultusſtätte heraus.

Unter allen Umſtänden kommt es Gott zu, die Cultusſtätte feſtzuſtellen, zu beſtimmen, wo er mit den Menſchen handeln, ſich ihnen geben und ihre Erweiſungen entgegen nehmen will. Dies Wo braucht nicht nothwendig ein Ort, eine beſtimmte Räumlichkeit zu ſein; im neuen Bunde hat Gott beſtimmt, daß er da mit ſeinen Menſchen handeln will, wo ſein Wort verkündigt und ſein Sacrament gehandelt wird. Aber im alten Bunde brachte es, von Anderem abgeſehen, ſchon die Vermittelung alles Handelns Gottes mit ſeinem Volke durch ein an ein Geſchlecht gebundenes und alſo unmöglich allenthalben vorhandenes Prieſterthum mit ſich, daß der Cultus an einen Ort gebunden ſein mußte. Und es brauchte dies auch für ganz Judäa nur ein einziger Ort zu ſein, da nach dem Obigen die perſönliche Anweſenheit der Gemeinde bei den Cultushandlungen nicht immer erforderlich war. So hat denn Gott im alten Bunde zur Cultusſtätte die Stiftshütte, ſpäter den nach ihr gebildeten Tempel zu Jeruſalem beſtimmt (2 Moſ. 25., 2 Sam. 7., 1 Kön. 5. ff.), und dadurch gemacht, daß ſeine Herrlichkeit in ſie und ihr Allerheiligſtes einzog (2 Moſ. 40, 34., 3 Moſ. 16, 2., 1 Kön. 8, 10. 11). Da will Gott unter ihnen wohnen (2 Moſ. 25, 8.), mit ſeinem Volke in Einer Wohnung und gleichſam unter Einem Dache wohnen (2 Moſ. 26, 6. 11.); da will er mit Iſrael zuſammenkommen (2 Moſ. 29, 42. 30, 6. 36.); da will er zu ihm reden (2 Moſ. 25, 22.) und ſich ihm bezeugen (4 Moſ. 9, 15. 17, 7. 18, 2.). Hinwiederum ſoll

ihm da und an keinem anderen Orte ſein Volk ſeine Opfer, ſeine Sühn- und Gabenopfer bringen, damit es entſündigt und geheiligt werde. Die Stiftshütte, der Tempel iſt alſo nicht eine bloße Stätte der Anbetung, und eben ſo wenig eine Stätte, wo die Volksgemeinde unter ſich zuſammen kam, ſondern eine wahrhaftige Cultusſtätte, nemlich das Zelt der Zuſammenkunft und des Zeugniſſes, wo Gott mit Iſrael zuſammenkommen und ſich von ihm finden laſſen, wo er mit Iſrael reden und ſeine Herrlichkeit heiligen laſſen will, wo ſein Name ſein ſoll und er Gebet erhören will (2 Moſ. 29, 42. 1. Kön. 8, 29).

Dieſem Zwecke und der Dreitheilung der handelnden Perſonen entſpricht denn auch die Einrichtung dieſes Zelts der Zuſammenkunft. Es beſteht daſſelbe bekanntlich aus drei Abtheilungen: in dem Allerheiligſten wohnt Jehovah für Iſrael, in dem umgebenden Vorhofe verſammelt ſich das Volk, um Jehovah zu nahen, und im Heiligen, in der Mitte kommen, treffen Jehovah und das Volk zuſammen durch Vermittelung des Prieſterthums und ſeines Dienſtes. Das will nicht ſagen, als ob das Volk von dem Allerheiligſten in jedem Sinne ausgeſchloſſen, und Jehovah im Vorhofe nicht zu finden geweſen wäre. Vielmehr iſt es zuſammen Eine Wohnung, Ein Heiligthum (2 Moſ. 26, 6), und durch das ganze Heiligthum hin findet ein Handeln Gottes mit dem Volk und des Volkes mit Gott ſtatt; denn auch in das Allerheiligſte durfte wenigſtens der Hoheprieſter mindeſtens Ein Mal im Jahre Namens des Volkes und für daſſelbe kommen, und auch im Vorhofe iſt Gott, um das blutige Opfer entgegen zu nehmen und das Volk zu entſündigen. Aber in der Einen, Gott und Volk umfaſſenden Wohnung iſt doch eine innere Trennung und Scheidung (2 Moſ. 26, 33) in der Art, daß Gott auf der einen Seite im Allerheiligſten und das Volk auf der anderen im Vorhofe ihre Stätte haben, um ſich von da aus gegen einander zu erweiſen, und mit dieſen gegenſeitigen Erweiſungen im Heiligen durch den mittelnden Dienſt der Prieſter zuſammen zu treffen.

Denn in dem Allerheiligſten ſteht die Lade, die als einen Schatz die Tafeln des Decalog, des Kerns jenes ganzen Geſetzes, in ſich ſchließt, in welchem als dem erſten charakteriſtiſchen Beſtandtheil des alten Bundes Gott ſeinem Volke ſeine Gerechtigkeit offenbart hat und fortwährend bezeugt; weßhalb auch dieſe Lade die Lade des Bundes und des Zeugniſſes heißt. Und über dieſer Lade, aber nicht ſowohl die Lade oder ihren Inhalt, als vielmehr die durch das Geſetz immerfort aufgedeckt werdenden Sünden der Menſchen bedeckend, liegt die Kapporeth, der Gnadendeckel, der Gnadenthron, das Symbol der Sünde vergebenden und tilgenden Gnade, welche Gott an Iſrael durch die Verheißung bezeugt und durch das Opfer verwirklicht. Die Kapporeth ruht auf der Lade, weil im Bunde Jehovahs mit Iſrael Alles auf der Thorah ruht; und die Lade iſt unter der Kapporeth, weil ſich im Geſetz nur die göttliche Gerechtigkeit, im Sühnen der Sünde aber die Gerechtigkeit und die Gnade offenbart, alſo Dieſes höher denn Jenes iſt. Ueber beiden aber, auf der Kapporeth thronen die Cherubim, die Symbole der Gegenwart Gottes, der denn auch hier ſeine eigentliche Stätte haben, von hier und „von der Kapporeth herab, zwiſchen den Cherubim hervor" mit Iſrael reden will (2 Moſ. 25, 22). Daher liegt denn auch dies Alles in unnahbarem Dunkel, und nur der Hoheprieſter, in welchem der prieſterliche Stand und die prieſterliche Function ſich concentriren und potenziiren, darf und ſoll Ein Mal im Jahre, aber gehüllt in eine Wolke von Rauchwerk, daß der Glanz Gottes ihn nicht tödte, und in das Blut des höchſten Sühnopfers gefaßt, in dieſes Allerheiligſte treten, und die Kapporeth mit dem Blute des Opfers beſprengen, ſeine und des Volkes Sünde zu ſühnen. Alſo, im Allerheiligſten wohnt und thront Gott zwiſchen den Cherubim, als der Gott der Gerechtigkeit und der Gnade, der ſeinem Volk verſöhnt durch das hoheprieſterliche Opfer, an demſelben ſeine Gerechtigkeit und Gnade bezeugt und erweiſt durch Geſetz und Verheißung.

In dem Vorhofe dagegen, wo das Volk zuſammen kam,

befand ſich das Becken mit Waſſer, aus welchem ſich die Prieſter, ehe ſie Opferdienſt thaten, oder in das Heilige traten, Hände und Füße zu waſchen hatten (2 Moſ. 30, 18—20), damit ſie rein vor Gott handelten und wandelten; und damit ſie dieſe Reinigkeit nicht bloß als eine leibliche und äußerliche verſtänden, waren an dem Becken Spiegel angebracht, damit ſie durch Selbſtbeſchauung an die Nothwendigkeit innerlicher Reinheit erinnert würden.

Das hauptſächlichſte Geräth des Vorhofes aber iſt der Brandopferaltar. Ein Altar im Allgemeinen iſt von der einen Seite her überall und auch im A. B. ein erhöhter Ort, den der Menſch in dem Bewußtſein über ſeine Entfremdung von Gott und über Gottes Entfernung von ihm zurichtet, um auf demſelben ſeinem Gott in der Höhe zu nahen, ſich und ſeine Gaben und Gebete nahe zu bringen. Dieſe Bedeutung des Altares noch zu potenziiren haben die Altäre der Stiftshütte Hörner: „die Bedeutung des Horns will nach Dem bemeſſen ſein, deſſen Horn es iſt. Sehen wir nun in dem Altar mit Grund die ausgeſonderte Höhe, die בָּמָה, die Gotteshöhe, wie jenes אֲרִיאֵל oder הַרְאֵל Jeſajahs 29, 1—2 und Ezechiels 43, 15—16 verſtanden ſein will, ſo ſind die Hörner dieſer Höhe ihre Spitzen, in welche ſie emporragend ausläuft. Hinauf zu Gott wird hier, wie bei keinem anderen Opfer, das ſühnende Blut gebracht, wenn es an die Hörner des Brandopferaltars kommt.*)“ Aber dies iſt nur die eine, und nicht einmal die erſte Seite. Soll der Altar wirklich und nicht bloß fingirter Weiſe ein Altar ſein, nemlich eine Stätte, wo der Menſch wirklich zu Gott zu kommen und ihm ſeine Darbringungen nahe zu bringen Hoffnung hat, ſo darf nicht der Menſch einſeitig den Altar bauen, nach ſeiner Wahl die Stätte desſelben beſtimmen, noch allein an demſelben thätig ſein. Selbſterwählte und ſelbſterbaute Altäre, an denen nur der Menſch handelt, ſind eben die falſchen, beziehungsweiſe heidniſchen Altäre. Vielmehr muß, damit ein wirklicher Altar

*) Hofmann, Schriftbeweis II, 163.

werde, Gott ſelbſt die Erbauung desſelben befehlen, und dafür die Stätte weihen, entweder dadurch, daß er an ſolcher Stätte ſich bereits erwieſen hat, oder dadurch, daß er verheißt, ſich an derſelben finden laſſen und erweiſen zu wollen. So ſehen wir denn auch von den Altären, welche vor der Einrichtung der Stiftshütte errichtet werden, bezeugt, daß ſie an ſolchen Stätten errichtet werden, wo Gott ſich erwieſen hat, und meiſt auch ausdrücklich erwähnt, daß es auf beſtimmten Befehl Gottes geſchehen, z. B. 1 Moſ. 8, 20. 26, 25. 35, 1. 2. 7. 2 Moſ. 17, 15. Was nun aber die Altäre des eigentlichen a. t. Cultus betrifft, ſo haben ſie das ausdrückliche Wort Gottes 2 Moſ. 20, 24 für ſich, durch welches Gott ihre Erbauung befiehlt und ſeine Nähe und Erweiſung an ſie verbindet: ein Bild Gottes ſoll Iſrael ſich nicht machen, denn ſein Gott hat mit ihm von Mund zu Ohr geredet, aber einen Altar ſoll es bauen, und an dieſem Ort will Gott ſeinen Namen in Erinnerung bringen, zu Iſrael kommen, und es ſegnen. Alſo die Stätte, da Gott zu Iſrael kommt mit der Erinnerung ſeiner Gnadenthaten und mit ſeinem Segen, iſt der Altar zunächſt, und erſt darum iſt er auch die Stätte, wohin Iſrael kommt, um Gott zu nahen und nahe zu bringen. Was das Heiligthum im Ganzen iſt, die Stätte da Gott und Volk zuſammen kommen, das iſt der Altar concentrirt und für die einzelne gottesdienſtliche Vornahme, und ſeine Hörner ſind dann die noch weitere Potenziirung; wieder entſprechend der Dreitheilung des Volkes in Volk, Prieſter und Hohenprieſter, und der Dreitheilung des Heiligthumes in Vorhof, Heiliges und Allerheiligſtes. Daher iſt auch das Feuer auf dem Altar, das zu allen am Altar vorzunehmenden gottesdienſtlichen Handlungen erforderlich iſt, nicht von Menſchen angezündetes (dies wäre „fremdes" Feuer, 3 Moſ. 10), ſondern von Gott gegebenes, ewiges Feuer, das Feuer Gottes und ſeines Geiſtes (3 Moſ. 9, 24. vgl. 6, 9. 13), ſo daß was das Feuer auf dem Altar thut, das Entzünden, Verzehren, Wegnehmen, Läutern, gen Himmel Tragen, Gottes Werke ſind, die er durch den Dienſt ſeiner Prieſter thut an ſeinem Altar. Somit iſt der a. t.

Altar eine Stätte, wohin Gott mit ſeiner Erweiſung in der Kraft ſeiner Gnadenthaten zu kommen verheißen und dem Menſchen ihm zu nahen geboten hat, damit ſie mit einander Das handeln, was die an dem Altar vorzunehmenden Acte näher beſagen. Der Brandopferaltar des Vorhofs insbeſondere aber beſtand aus Erde, eingefaßt von einem aus Sittimholz mit kupfernem Beſchlage gefertigten Geſtell. Wo die Stiftshütte aufgeſchlagen ward, wurde Zwecks Errichtung dieſes Altares Erde gehäuft und dadurch, daß es mit jenem zum Heiligthum gehörigen Geſtelle umgeben ward, zum Brandopferaltar gemacht. Auf dieſem Altar hatten alle diejenigen Opfer zu geſchehen, denen noch der Begriff der Sühne anhaftet, alſo die blutigen Sündopfer, Brandopfer und Schelamim ohne Ausnahme, und ſelbſt die unblutigen Opfer, ſofern ſie ſich ein blutiges Opfer direct vorausſetzen und auf demſelben erheben. Es ſollte ſchlechthin anderswo kein blutiges Opfer geſchlachtet werden (3 Moſ. 17, 1—8). Der Brandopferaltar iſt ſomit dasjenige Stück der von Gott um der Sünde der Menſchen willen verfluchten Erde, welches Gott abgegrenzt und beſtimmt hat, damit daſelbſt er und ſein Volk zuſammen kommen, ſie um ihm nach ſeinem Befehl ihre ſühnenden Opfer nahe zu bringen, er um ſie durch ſeine Prieſter anzunehmen und ihnen Sühne zu ſchenken.

Nehmen wir nun noch hinzu, daß der Vorhof auch der Ort war zur Vornahme alles Deſſen, was zur Vorbereitung dieſer Opfer diente, als des Zuführens der Opferthiere, der Handauflegung, des Schlachtens u. ſ. w., ſo wie alles Deſſen, was dieſe Opfer beſchloß, als des Eſſens des Opferfleiſches u. ſ. w., ſo können wir die Bedeutung des Vorhofs nur dahin beſtimmen, daß er derjenige Raum des Heiligthums war, wo Gott mit ſeinem Volk zuſammen kam, damit ſie mit einander Alles handelten, was an Reinigung und Sühnung und Heiligung nöthig war, damit das Volk als reines, wenn auch nicht in Perſon, ſo durch die ebenfalls daſelbſt gereinigten Prieſter, vor Gott treten konnte.

Waren nun aber Gott und Volk durch die Opfer des Vorhofs, deren Blut ja bei den vornehmſten Sühnopfern bis an die Kapporeth kam, verſöhnt, ſo konnten ſie dann noch in anderer Weiſe durch die Prieſter zuſammen kommen im Heiligen. Dasſelbe durften nur die Prieſter betreten, als in welchen das heilige Eigenthumsvolk erſchien, während das Volk nur durch den offenen Vorhang hineinblicken durfte. Hier war Alles ausgeſchloſſen, dem die Sünde noch anhaftete und das auf die Sünde Bezug hatte. Daher durfte hier auch kein blutiges Opfer geſchehen; und wenn auch bei beſonderen Veranlaſſungen das Blut ſühnender Opfer an den Altar des Heiligen geſprengt wurde, wovon unten, ſo waren doch dieſe Opfer immer im Vorhofe gebracht. Sühnen alſo, Verſöhnen, Reinigen kann die Beſtimmung des Heiligen nicht ſein. Vielmehr ſetzt es das Geheiligtſein voraus. Welches aber ſeine Beſtimmung iſt, ergiebt ſich aus ſeinen Geräthen, dem Rauchopferaltar, Leuchter und Schaubrodtiſch, und den Vornahmen mit denſelben. Wir können hievon erſt weiter unten im Zuſammenhange mit dem ganzen Syſtem der unblutigen, euchariſtiſchen Opfer reden. Da werden wir finden, daß was mit dieſen Geräthen im Heiligen vorgenommen wird, nichts Anderes iſt als jenes höchſte euchariſtiſche Opfer, von dem erwählten und durch den Dienſt des Vorhofs fort und fort entſündigten heiligen Volke durch die Prieſter unaufhörlich gebracht, in welchem Opfer Gott ſich mit ſeinem heiligen Volk im Gebet zuſammenſchließt und es erleuchtet und fruchtbar macht, dies Volk aber ohne Unterlaß ſeinem Gott Glauben und Gebet und die Früchte guter Werke darbringt. Dies aber vorausgeſetzt, beſtimmt ſich die Bedeutung des Vorhofs dahin, die Mitte zu ſein, wo der verſöhnte Gott vom Allerheiligſten her und das verſühnte Volk vom Vorhofe her durch ihre Prieſter zuſammen treffen, um des durch Gnade und Sühne wiederhergeſtellten Umgangs zu pflegen; womit ſich uns denn unſere obige Auffaſſung der Bedeutung des Heiligthums und ſeiner Dreitheilung beſtätigt.

Es fragt ſich nun weiter um Das, was in dieſem Heiligthum vorgenommen wird, um die altteſtamentiſchen Cultushandlungen. Nach dem oben S. 7—17 einleitungsweiſe Ausgeführten kann es uns nicht befremden, zu finden, daß dieſe Cultushandlungen geradezu nur in Opfer beſtehen. Wenigſtens hängen ſich alle ſonſt vorkommenden gottesdienſtlichen Vornahmen, auch die Feſtfeiern und Feſtgebräuche, den Opfern an, baſiren ſich auf Opfern, vollziehen ſich durch Opfer. Nicht minder kann es nur als die Conſequenz des dort Geſagten erſcheinen, wenn wir die altteſtamentiſchen Opfer in zwei Klaſſen zerfallen ſehen, nemlich ſühnende, blutige, Thieropfer, durch welche Sündenvergebung, Gottes Wohlgefallen und Gemeinſchaft wieder erlangt wird, und euchariſtiſche, Gebets- und Gabenopfer, in welchen nach geſchehener Verſöhnung Gott und Menſch in gegenſeitiger Lebenshingabe mit einander handeln. Auch ergiebt ſich aus dem dort Geſagten endlich, daß das euchariſtiſche Opfer ſich immer nur auf Grund des ſühnenden vollziehen kann, letzteres alſo immer voraufgehen muß. Wir werden demnach die altteſtamentiſchen Cultushandlungen vollſtändig dargeſtellt haben, wenn wir das Syſtem erſtens der ſühnenden, blutigen Opfer, und zweitens der euchariſtiſchen, unblutigen Opfer beſchreiben.

Man hat dieſen Unterſchied in neuerer Zeit vielfach entweder ganz geläugnet oder unrichtig durchgeführt. Geläugnet, indem man alle Opfer, auch die Sühnopfer als Darbringungen, als Gabenopfer faßte. Aber das ſühnende Opfer iſt nicht eine bloße Darbringung, ein Geſchenk des Menſchen an Gott. Unrichtig durchgeführt, indem man zwar den Unterſchied zwiſchen ſühnendem und euchariſtiſchem Opfer feſthielt, aber auch einen Theil der blutigen Opfer, namentlich die Schelamim zu dem euchariſtiſchen Opfer rechnete. Dem entgegen iſt feſtzuhalten, daß alles ſühnende Opfer blutig, Thieropfer, und alles blutige Thieropfer ſühnend iſt, während dagegen alles euchariſtiſche Opfer unblutig, Gabenopfer, Darbringung iſt. Den Beweis für dieſe Sätze wird die folgende Ausführung liefern müſſen.

Das altteſtamentiſche blutige Opfer iſt an ſich nur Eines, weil alle blutigen Opfer dem Einen Zwecke der Sühne dienen. Aber wir ſahen ſchon S. 7—17, daß es bei der Verſühnung auf ein Dreifaches ankommt: auf die Bedeckung der menſchlichen Sünde nnd Schuld oder die Sühne im engeren Sinne, ferner auf Wiedergewinnung des göttlichen Wohlgefallens, endlich auf Wiederherſtellung in die Gemeinſchaft Gottes und damit, was auf dem Boden des alten Teſtaments weſentlich dazu gehört, in die Gemeinſchaft des heiligen Volks. Dem zu Folge erſcheint nun das Eine altteſtamentiſche blutige Opfer in drei unterſchiedlichen Formen, je nachdem es bei der einzelnen Opferhandlung vorſpringend auf das eine oder das andere Moment abgeſehen iſt. Kommt es dem Opfernden vorzugsweiſe auf die Sündenvergebung an, ſo opfert er die Sünd- oder Schuldopfer; ein Brandopfer aber, wenn es vorzugsweiſe um die Wiedergewinnung des göttlichen Wohlgefallens zu thun iſt; und ein Schelem, wenn es die Wiederherſtellung in die Gemeinſchaft Gottes und ſeines Volkes gilt. Aber Sündopfer, Brandopfer und Schelamim bilden doch zuſammen nur Ein Sühnopfer. Dieſe Einheit tritt auch nicht bloß darin, daß alle dieſe drei Arten des blutigen Opfers, wenn letzteres vollſtändig ſein ſoll, mit einander verbunden, ſondern auch darin heraus, daß dieſe verſchiedenen Opferarten doch im Weſentlichen durch dieſelben Vornahmen vollzogen werden. Jedes nemlich der erwähnten drei Momente der Sühne wird im Thieropfer durch gewiſſe Vornahmen ausgeprägt, z. B. die Bedeckung der Schuld durch die Tödtung des Thiers und die Blutſprengung, die Wiederaufnahme in das göttliche Wohlgefallen durch die Verbrennung des Fleiſches des Opfers, die Wiederherſtellung der Gemeinſchaft durch das Opfereſſen. Nun werden jene drei verſchiedenen Opferarten nicht etwa ſo gebildet, daß z. B. beim Schelem diejenigen Vornahmen weggelaſſen würden, welche die Momente der Sündenvergebung und der Wiedergewinnung des göttlichen Wohlgefallens darſtellen; vielmehr kommen die hauptſächlichen Vornahmen, z. B. die Tödtung, Blutſprengung, Verbrennung

u. ſ. w., bei den Schelamim ſo gut wie bei den Sünd- und Brandopfern vor; und die drei verſchiedenen Opferarten werden vielmehr ſo gebildet, daß bei der entſprechenden Opferart die einzelnen entſprechenden Vornahmen, z. B. bei den Sündopfern die Blutſprengung, bei den Brandopfern die Verbrennung, bei den Schelamim das Opfereſſen mehr ausgebildet werden.

Damit iſt uns aber auch zugleich für unſere Behandlung des Gegenſtandes ein doppelter Weg gewieſen: Wir können entweder erſt die das Thieropfer im Ganzen bildenden Vornahmen, ihren Verlauf und ihre Bedeutung beſprechen, und dann nachweiſen, wie ſich dieſelben zum Sünd- und Schuldopfer, zum Brandopfer, und zum Schelem geſtalten; oder wir können gleich dieſe drei Opferarten beſchreiben, dabei die einzelnen Vornahmen erläutern, und ſo den Geſammtverlauf des Einen blutigen Opfers darſtellen. Wir ziehen den letzteren Weg vor, weil er mehr Anſchaulichkeit gewährt; nur Einen Punkt, der gleichmäßig alle drei Arten des blutigen Opfers angeht, die Stellung nemlich des Thieres in demſelben, müſſen wir im Anſchluß an das S. 7—17 Geſagte vorweg beſprechen.

In allen blutigen Opfern nemlich iſt das vornehmſte, eigentlich einzige Opfermaterial (denn z. B. das Salz iſt nur Zuthat) ein Thier. Dies Thier mußte nicht bloß ein reines, ſondern auch ein Hausthier (Rind, Schaf, Ziege, Taube) ſein. Diejenigen, welche auch im blutigen Opfer nur eine Darbringung ſehen, erklären dieſe Beſtimmung daraus, daß was der Menſch Gotte ſchenken ſoll, auch von ſeinem Eigenthum, von ſeinem Beſten ſein, ihn etwas koſten mußte. Wir, die wir aus gleich näher darzulegenden Gründen dabei bleiben, daß das Thier für den opfernden Menſchen eintrete, erklären jene Beſtimmung*) daraus, daß das für den Menſchen eintretende Thier auch ein ihm gehörendes, mit ihm zuſammen lebendes, und ſchon dadurch zu ihm in Beziehung ſtehendes ſein ſollte. Es mußte ferner ein beſtimmtes Alter haben, z. B.

*) Mit Kurtz, das moſaiſche Opfer, S. 60.

das vierfüßige mindeſtens ſieben Tage alt ſein, denn es ſollte ein ſelbſtſtändiges Leben haben, eine Perſönlichkeit ſein. Auch durfte es ſo wenig wie die Prieſter einen Fehler, ein Gebrechen haben, denn es ſollte (1 Petr. 1, 18) in ſeiner leiblichen Fehlerloſigkeit eine fleckenloſe, reine, heilige Perſönlichkeit darſtellen. Im Weiteren beſtimmte ſich Art und Beſchaffenheit des Opferthiers nach der beſtimmten Species des Opfers. Dies Thier wird dann im blutigen Opfer zum Altar gebracht, geſchlachtet, ſein Blut an den Altar geſprengt, ſein Fleiſch theils auf dem Altar verbrannt, theils in heiliger Gemeinſchaft gegeſſen. Welche Stellung hat nun die dem Opfernden ohnehin nahe ſtehende, fleckenloſe, reine Perſönlichkeit des Thiers in dieſem Proceſſe?

Als den Zweck des Sündopfers — und wir werden ſehen, daß dies von allen blutigen Opfern gilt — giebt 3 Moſ. 4, 20. 26. 31. 33. die Vergebung der Sünde an. Wohlgemerkt, es wird da geſagt, nicht bloß daß die Vergebung der Sünden durch das Opfer ſymboliſirt werde, ſondern daß ſie dadurch geſchehe. Es wird da aber auch beſchrieben, wie die Sünde durch das Opfer vergeben wird: es wird gemacht, daß ſie bedeckt wird. Verfolgen wir dieſen Begriff des כִּפֶּר weiter, ſo erſcheint als Das, was bedeckt wird, conſtant die Sünde (Pſ. 65, 4), oder der Sünder, die menſchliche Perſönlichkeit aber ſofern ſie mit Sünde behaftet iſt (3 Moſ. 4, 20), oder die Sünde und ihr Thäter (3 Moſ. 4, 35); oder es heißt, daß die Sünde dem Sünder, oder der Sünder wegen der Sünde bedeckt werde (2 Moſ. 33, 30. 3 Moſ. 16, 6. 5 Moſ. 21, 8.) Wenn ſcheinbar andere Dinge, z. B. 3 Moſ. 16, 16—33 das Allerheiligſte und Heiligſte, als die zu bedeckenden Objecte hingeſtellt werden, ſo ſind ſie dies nur inſofern als ſie durch die Sünde des Volks verunreinigt erſcheinen, und es iſt alſo auch hier das Volk und ſeine Sünde eigentlich das zu Bedeckende. Eben ſo conſtant wird als Derjenige, welcher bedeckt, Gott ſelbſt benannt (5 Moſ. 21, 8). Denn wenn (was häufig z. B. 2 Moſ. 33, 30. 3 Moſ. 4. geſchieht) Moſes, wenn der Prieſter als der Bedeckende genannt wird, ſo thut er das eben als Prieſter Gottes an Gottes

Statt. Endlich ſagt uns 3 Moſ. 5, 18 (26) auch, wovor in dieſem Wege die Sünde bedeckt wird, nemlich, „vor dem Angeſichte Gottes“. Und Pſ. 78, 38 beſchreibt was davon die Folge iſt: die Sünde wird bedeckt, und dann wendet Gott ſeinen Zorn ab und läßt denſelben nicht auf das Haupt des Sünders treffen. Oder wie die Stellen 3 Moſ. 4, 26. 16, 16. 30. 4 Moſ. 6, 11 es faſſen: der Sünder, bedeckt, kommt von der Sünde ab und los. Mithin vollzieht ſich die Vergebung der Sünde durch das Bedecken folgender Maaßen: Gott (durch ſeinen Prieſter handelnd) bedeckt im Opfer die Sünde oder den Sünder hinſichtlich ſeiner Sünde vor ſeinem Angeſicht, daß er ſie nicht ſieht, wendet damit ſeinen Zorn ab und läßt denſelben nicht auf den Sünder treffen, ſo daß der Sünder von ſeiner Sünde und Schuld los kommt; ſo iſt ſie ihm vergeben.

Womit nun aber bedeckt Gott die Sünde oder den Verſündigten, daß er nicht ſieht? Wenn 3 Moſ. 4 die ganze Beſchreibung des Hergangs des Sündopfers mit der Formel geſchloſſen wird „alſo bedecke ihn der Prieſter, und es iſt ihm vergeben“, ſo geſchieht darnach das Bedecken durch den ganzen Verlauf des Sündopfers. Aber daneben beziehen nun andere Stellen das Bedecken auf das Opferthier. So iſt es 5 Moſ. 21, 8 das geſchlachtete Opferthier, 2 Moſ. 29, 33 das Fleiſch des Opferthiers, 3 Moſ. 16, 6 das Jehovah nahe gebrachte Opferthier, namentlich aber 3 Moſ. 16, 16. 18 und an vielen andern Stellen (vgl. auch 3 Moſ. 17, 11 und Hebr. 9, 22) das Blut, das Vergießen und Sprengen des Bluts des Opferthiers, wodurch bedeckt wird. Alſo die Sünde oder der Sünder werden bedeckt durch das Thier, aber vermöge Deſſen, was mit demſelben geſchieht, ſofern es geopfert, getödtet, ſein Blut vergoſſen, ſein Fleiſch verbrannt, gegeſſen wird.

Da fragt ſich denn weiter, wie dabei die Perſönlichkeit des Thiers ſich zu der Perſönlichkeit des Sünders, dem es zur Bedeckung ſeiner Sünde gereichen ſoll, verhält? Die ganze alte Kirche antwortet hierauf einſtimmig: das Opferthier trete

für den Sünder wegen seiner Schuld ein. Gegen diese sogenannte Stellvertretungstheorie haben sich aber neuerlich vielerlei andere Ansichten erhoben. Die älteren unter diesen oppositionellen Ansichten, namentlich die rationalistische, hat Bähr*) für immer widerlegt. Aber Bähr ist nicht selbst zu der älteren Ansicht zurückgekehrt, sondern hat eine neue aufgestellt, nach welcher sich in dem Verfahren mit dem Opferthiere Das darstellt, was eigentlich innerlich mit dem opfernden Sünder vorgeht und vorgehen soll: wie das Leben des Opferthiers in seinem Blut verströmt und vor Jehovah gebracht wird, so soll das sündliche Leben des Opfernden geistlich sterben, d. h. an Jehovah hingegeben werden zur Heiligung; und wie nun Jehovah das dargebrachte Blut des Opferthiers und den Wohlgeruch seines Fleisches annimmt, so nimmt er das sich hingebende Leben des Opfernden auf und an, und heiligt es. Der Grundfehler dieser Ansicht ist der, daß nach ihr die Sühne und Vergebung der Sünde als Wirkung und Folge der Heiligung zu stehen kommt, wovon gerade das Gegentheil wahr ist. Mit Recht ist demnach Kurtz**) unter Widerlegung der Bähr'schen Ansicht zu der Stellvertretungstheorie zurückgekehrt. Aber Kurtz hat in seiner Erklärung des a. t. blutigen Opfers den Begriff der Stellvertretung nicht streng festgehalten, sondern ist an einzelnen Punkten in den Bähr'schen das Opfer symbolisirenden Anschauungen befangen geblieben. Und an die hieraus hervorgegangenen Unebenheiten anknüpfend, hat endlich Hofmann***), unter Verwerfung der Kurtz'schen Darstellung und des Stellvertretungsbegriffs selbst, eine neue Ansicht aufgestellt. Er faßt alles Opfer als Leistung seitens des Menschen an Gott, als Darbringung Dessen, was dem Menschen von Gott zu eigen gegeben ist, an Gott. Unter diesen Gattungsbegriff fällt ihm auch das sühnende Opfer: Sühnopfer ist's, wenn der Mensch

*) Symbolik II., 269. ff.
**) In der Schrift „das mosaische Opfer".
***) Schriftbeweis II., 139. ff.

das ihm zu eigen Gegebene Gott darbringt als Zahlung für seine Sünde, um sie wieder gut zu machen. Der Mensch ist durch seine Sünde in einem Verhaft, aus welchem er ohne Vergütung nicht freikommen kann; es bedarf einer bezahlten Buße. Diese Buße damit zu bezahlen, hat ihm Gott durch 1 Mos. 4, 21 und 3 Mos. 17, 11 das Thierleben gegeben. So tödtet nun der Mensch sein ihm von Gott geschenktes werthvolles und liebes Thier, damit durch diese Leistung die wider ihn zeugende Sünde wieder gut, ungeschehen gemacht werde. „Das Opferthier vertritt keineswegs die Stelle des Menschen. Sich selbst, den Sünder, vertritt der mit der Macht über das Thierleben begabte Mensch, indem er diese Macht für den Zweck gebraucht, für welchen sie ihm gegeben worden. Denn die Sünde in ihrer Folge aufzuheben, war eben so wohl der Zweck der Opferung, als der Zweck der Bekleidung. So vermittelt der Mensch sich den Sünder Gotte dem Heiligen, indem er Gotte dargiebt, was Gott ihm zuvor nicht bloß überhaupt zu eigen, sondern insbesondere dazu gegeben hat, seine Sünde mittelst eines Todes ungeschehen zu machen. Er giebt sein ihm von Gott geschenktes Thier in den Tod, um für sein durch Sünde dem Tode verfallenes Leben Zahlung zu leisten, gleichwie Gott sein Geschöpf in den Tod gegeben hat, um dem Menschen wirksamen Beweis der Sündenvergebung, thatsächliche Sündenvergebung zu schenken."

Wir können nicht anders finden, als daß diese Ansicht vom alttestamentischen Sühnopfer der Schrift nach allen Seiten hin widerstreite. Erstens ist es unrichtig, für den Begriff des Sühnopfers den Begriff der Darbringnug grundleglich zu machen, der nur auf das eucharistische Opfer paßt. Sodann widerstreitet es der göttlichen Gerechtigkeit, daß sie sich vom Menschen für seine Sünde zahlen lasse. Weiter, daß der Mensch durch seine eigne Leistung die Sünde gut mache, daß er selbst sich den Sünder vor Gott vertrete, sich selbst Gott vermittele, sich selbst sühne — diese und ähnliche von Hofmann zur Darlegung seiner Ansicht vom Opfer nöthig befundene

Wendungen leiten in nicht ſchriftgemäße Gedankenreihen. Namentlich aber wird die Hofmann'ſche Anſicht vom altteſtamentlichen Opfer dadurch widerlegt, daß ſie ſich nicht auf das Opfer Chriſti anwenden läßt. Man wird nimmermehr ſagen können, daß das ſühnende Opfer Chriſti eine Leiſtung unſerer Seits an Gott ſei, daß wir den uns zu eigen gegebenen Chriſtum Gotte dargebracht hätten als eine Zahlung für unſere Sünde, um ſie wieder gut zu machen. Nun aber ſtellt das Neue Teſtament das Opfer Chriſti unläugbar mit dem altteſtamentlichen blutigen Opfer zuſammen. Chriſtus iſt nicht allein der das Opfer bringende Hoheprieſter, ſondern auch das von ihm ſelbſt gebrachte Opfer, und zwar dem Opferthiere wird er verglichen. Vermöge des von ihm erlittenen blutigen Todes wird er dem jährlichen Verſöhnopfer, Joh. 11, 49 ff., Ebr. 9, 11 ff., jedem Sünd- und Sühnopfer, Röm. 3, 24. 25, Ebr. 13, 10 ff., dem prieſterlichen Weiheopfer, Offenb. 7, 13 ff., dem Paſſahlamm, Joh. 19, 36, 1 Cor. 5, 7, Offenbarung 5, 9. 13, 18. 1 Petr. 1, 18—19, dem Bundesopfer, Ebr. 9, 18, jedem Opfer und Sühnopfer, Eph. 5, 9, jedem Opferlamm, Joh. 1, 29, allen blutigen Opfern, Ebr. 9, 11, verglichen. Niemals alſo wird eine Anſicht vom altteſtamentlichen Opfer richtig ſein können, die ſich in keiner Weiſe auf das Opfer Chriſti anwenden läßt. Vielmehr nach dem Canon, daß das Alte Teſtament immer nur die Vorzeichnung, das Neue Teſtament aber die volle Geſtalt giebt, werden wir ſogar hoffen dürfen, nicht bloß überhaupt aus dem Opfer Chriſti das altteſtamentliche Sühnopfer recht zu verſtehen, ſondern auch insbeſondere die Stellung der Thierperſönlichkeit im altteſtamentlichen Opfer zu dem Opfernden und ſeiner Sünde zu erkennen, wenn wir die Stellung Chriſti in ſeinem Opfer zu dem Sünder und ſeiner Sünde zuvor anſehen. Und auf dieſem Wege werden wir von der Hofmann'ſchen zu der kirchlichen Stellvertretungslehre zurückgetrieben.

Von Chriſto nemlich heißt es im Neuen Teſtament zuvörderſt Joh. 1, 29, 1 Joh. 3, 5, daß er die Sünde der

Welt trage. Und es bezeichnet dies nicht, wie Hofmann meint, die prieſterliche Thätigkeit Jeſu; ſondern, wie Joh. 1, 29 ausdrücklich ſagt, als Opferlamm trägt er die Sünde der Welt. Das αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν aber heißt zunächſt ganz allgemein die Sünde tragen. Die Sünde iſt eine Laſt und ſchafft Laſt, denn ſie wirkt Schuld und Strafe und Uebel und Tod; und dieſe Laſt, welche die Sünde iſt und ſchafft, auf ſich laden und tragen, heißt αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν. Zwar wenn Chriſtus die Sünde der Welt trägt, ſo wird das ſchließlich den Erfolg haben, daß er ſie auch wegträgt und wegnimmt; aber für dies Wegnehmen der Sünde giebt es (vergl. Ebr. 10, 4. 11, Col. 2, 14) vollere Ausdrücke, während das einfache αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν zunächſt nur ſagt: Chriſtus hat in ſeinem Opfer die Laſt, welche die Welt durch ihre Sünde ſich geſchaffen hatte, auf ſich geladen und getragen.

Und dies Tragen iſt nicht etwa ein äußerliches geweſen, wie wenn Jemand eine Laſt auf ſich nimmt und trägt ſie fort. Nach Col. 2, 14 hat Gott Iſraels (und unſeren) Schuldbrief ſo aus der Welt geſchafft, daß er „denſelben an das Kreuz genagelt“. Da nun aber nicht der Schuldbrief, ſondern Chriſtus gekreuzigt iſt, ſo muß der Schuldbrief in Chriſto gekreuzigt ſein. In der Stelle Ebr. 9, 28 heißt προσενεχθεὶς „auf den Altar (nemlich an das Kreuz) gebracht“; und das ἀνενεγκεῖν heißt nicht „tragen“ oder „wegtragen“, ſondern (vergl. 1 Petr. 2, 5, Jacob. 2, 21, Ebr. 7, 27) ebenfalls „auf den Altar bringen“; es iſt das הַקְרִיב, derjenige Act in der altteſtamentlichen Opferhandlung gemeint, in welchem das Blut des Opferthiers auf den Altar gegoſſen und dadurch Gotte nahe gebracht ward. Demnach ſagt die Stelle: Chriſtus wird, nachdem er Ein Mal auf den Altar (des Kreuzes) gebracht iſt, um Vieler Sünden auf den (nemlichen) Altar zu bringen, zum anderen Mal ohne Sünde erſcheinen. Dann aber muß zwiſchen unſerer Sünde und ihm ein ſolches Verhältniß beſtanden haben, daß ſie auf ihm lag, daß er ſie in ſich auf den Altar vor Gott trug. Daſſelbe ſagt die in dieſer Stelle zwiſchen der erſten und der zweiten Erſcheinung des

Herrn angeſtellte Vergleichung: bei ſeiner Wiederkunft wird er „außer Verbindung“ (χωρίς) mit der Sünde ſein, während er bei ſeiner erſten Erſcheinung in Verbindung mit derſelben war. Auch Epheſ. 2, 13 nimmt Bezug auf das Nahebringen des Opferblutes und ſagt, daß Juden und Heiden in Jeſu Gotte nahe gebrachtem Opferblut ſelber Gotte nahe gebracht und dadurch auch unter ſich geeinigt ſeien. Nicht minder wird 1. Petr. 2, 24 zwiſchen dem geopfert werdenden Leibe des Herrn und unſeren Sünden eine ſolche Verbindung geſetzt, daß ſie in ſeinem Leibe, als derſelbe ſtarb, uns abgeſtorben ſeien. Und in demſelben Sinne heißt es Röm. 6, 6, daß unſer alter Menſch mit Chriſto gekreuzigt, und Röm. 7, 4, daß durch den Leib Chriſti wir getödtet ſeien. Nach allen dieſen Stellen iſt das Tragen der Sünde nicht ein äußerliches geweſen, ſondern er hat ſie „in ſich“, „in ſeinem Blut“, „in ſeinem Leibe“ getragen; es hat zwiſchen unſerer Sünde, Schuld und ſündlichen Perſönlichkeit einer Seits und zwiſchen ſeinem geopferten Leibe, ſeinem vergoſſenen Blut, ſeiner in den Tod gegebenen Perſönlichkeit anderer Seits ein ſolches Verhältniß beſtanden, daß unſere Sünde, auf ihm liegend, vor Gott getragen, daß unſere Schuld in ihm ans Kreuz genagelt, in ſeinem Tod getödtet, daß unſere ſündliche Perſönlichkeit in ſeinem Blut Gotte nahe gebracht iſt. Mithin hat er die Laſt der Sünde der Welt ſo auf ſich geladen und getragen, daß er in ſie eingetreten iſt.

Auf der anderen Seite iſt er aber auch nicht in Folge der Mitſchuld und im Wege der Mitverſündigung in unſere Sünde und Schuld eingetreten. Nicht ſo trägt er die Sünde der Welt, wie die Söhne, denen die Zähne ſtumpf werden von den Herlingen, die ihre Väter gegeſſen, die Sünde ihrer Väter tragen. Vielmehr iſt er, auch da er als Lamm Gottes ſtarb, „untadelig und unbefleckt“ (1. Petr. 1, 19) geblieben, wie er es immer geweſen war. Und wenn er die Laſt der Sünde trug, ſo that er es freiwillig: freiwillig ließ er Joh. 10, 15 ſein Leben für ſeine Schafe; und ſelbſt hat er ſich Epheſ. 5, 2 für uns hingegeben zum Opfer und Schlacht-

opfer. War aber ſein Leiden und Sterben in keiner Weiſe Folge einer durch eigne Sünde erwirkten Schuld, ſo iſt er auch nicht ſowohl in unſere Sünde und Schuld, als vielmehr in deren Folge und Strafe, in unſer Uebel, Elend und Tod eingetreten; und wir werden ſagen müſſen: er hat die Laſt der Sünde der Welt in der Weiſe auf ſich geladen und getragen, daß er, obgleich er mit dieſer Sünde und Schuld perſönlich unverworren war und blieb, dennoch freiwillig in die Strafe, in das Gericht, in das Elend, in die Verdammniß, in den Tod eingetreten iſt, welche die Welt durch ihre Sünde ſich erworben hatte.

Und dies ſein Eintreten in unſere Strafe und Strafübel hat die Folge gehabt, daß nun wir derſelben ledig ſind, und ſie nicht mehr zu tragen brauchen. Wir waren durch unſere Sünde verwundet, vom Geſetz mit dem Fluch der Schuld belegt, dem Tode verfallen, und nicht er; aber durch ſeine Wunde ſind 1 Petri 2, 24 wir heil geworden, dadurch daß er, der Schuldloſe, für uns Schuldigen ein Fluch ward, ſind wir Gal. 3, 13 des Fluchs der Schuld los geworden, durch ſeinen Tod ſind wir unter den Tod Geknechtete Ebr. 3, 14 frei geworden. Da hat er alſo Leiden und Tod nicht bloß um unſeretwillen, nicht bloß uns zu Gute, ſondern geradezu an unſerer Stelle, anſtatt unſerer getragen. Wenn ich einer Laſt zu tragen erlediget werde dadurch, daß ein Anderer dieſe meine Laſt, die ihm an ſich fremd iſt, dennoch als eine ihm eigne mir ab und auf ſich nimmt, ſo trägt ein Solcher meine Laſt nicht bloß mir zu Gute, ſondern an meiner Statt und Stelle. Es hat demnach Chriſtus in ſeinem Opfer die Laſt der Sünden der Welt in der Weiſe getragen, daß er, obgleich er perſönlich mit Sünde und Schuld unverworren war und blieb, dennoch freiwillig an unſerer Statt in die durch jene Sünde und Schuld verwirkte Strafe und Strafübel eingetreten iſt, dieſelben an unſere Stelle getragen, ſie auf ſich und uns abgenommen hat.

Aber nicht bloß an unſere Stelle eingetreten iſt er, ſondern hat uns damit auch vor Gott vertreten. Allerdings war

es von der einen Seite her eine geſchichtliche Nothwendigkeit, daß in dieſer ſündlichen Welt der Gerechte leiden mußte, wenn er einmal in ſie eintrat. Aber dies erfaßt doch nur die äußerlichſte Seite des Hergangs. In ſeinem Grunde angeſehen, iſt es vielmehr Gott ſelbſt, der ſolch Leiden und Tragen ſeines Sohnes herbeigeführt hat. Gott ſelbſt hat 2 Cor. 5, 15 ſeinen ſündloſen Sohn für uns zur Sünde gemacht; nur den Willen Gottes hat Jeſus Ebr. 10, 5 in ſeinem Opferleiden erfüllt. Warum aber Gott dies für uns eintretende Leiden ſeines Sohnes veranſtaltet hat, ſagt uns Röm. 3, 24—25: Gott hat uns trotz unſerer Sünden gerecht erklären wollen; und dies konnte nicht anders geſchehen, als geſchenkweiſe, da wir nichts dazu zu leiſten oder zu geben vermochten, und aus Gnaden, da wir einen Rechtsanſpruch darauf an ſeine Gerechtigkeit in keiner Weiſe hatten. Aber ſo ganz unvermittelt konnte dies doch auch nicht geſchehen. Denn auf der einen Seite bedurfte es einer Erweiſung ſeiner Gerechtigkeit: Er hat Jahrtauſende lang bis auf Chriſtum die Sünden der Welt überſehen, er überſieht noch unſere Sünden, die wir thun, ehe wir gläubig werden, und wenn wir zum Glauben kommen, will er ſogar alle bisher in Geduld überſehenen Sünden auch noch rein vergeben und vergeſſen; das geht denn doch nimmermehr ſo unvermittelt, daß er uns Ungerechte ohne Weiteres als Gerechte behandelte. Auf der anderen Seite bedurfte es einer Sicherſtellung unſerer ſittlichen Natur: wir ſelbſt würden aufhören, ſittliche Weſen zu ſein, wenn Gott uns ohne Weiteres Sünde und Schuld abnehmen, Gerechtigkeit beilegen, uns mechaniſch aus Ungerechten in Gerechte umwandeln wollte. So hat denn Gott Chriſtum in ſeinem Blut als ein durch den Glauben anzueignendes Sühnmittel vor ſich hingeſtellt, und damit nach beiden Seiten hin Rath geſchafft. Denn indem er ſeinen Sohn an unſerer Statt in unſer Strafleiden eintreten ließ, erwies er nicht allein Gnade, ſofern er ſolch für uns Eintreten anordnete, ſondern auch Gerechtigkeit, ſofern er damit vor ſich und uns und aller Creatur gezeigt hat, daß immer, und wenn nicht

durch Strafe der Gerechtigkeit an dem Schuldigen, ſo durch Erweiſung der Gerechtigkeit an dem für den Schuldigen Eintretenden Sühne geſchehen muß, ehe die Schuld und Strafe weggelegt werden kann. Und indem er die Bedingung ſtellte, daß aber ſolch Sühnmittel nur für Den gelten ſolle, der es im Glauben ſich aneigne, erreichte er das Weitere, daß wir geſchenkweiſe und doch in einem Wege gerecht werden, bei welchem wir ſittliche Weſen bleiben. Weil nun aber Gott ſelbſt in ſeinem Gnadenrath geordnet hat, daß ſein lieber Sohn mit ſeiner gerechten Perſönlichkeit für unſere ſündliche Perſönlichkeit eintrete, unſere Schuld auf ſich und uns abnehme, an unſerer Statt die Strafe leide, ſo hat er denn ſolch Opfer auch angenommen und läßt es gelten. Er läßt es ſich Eph. 5, 2 einen ſüßen Geruch des Wohlgefallens ſein. Und eben darum weil es von Gott als richtige Sühne, als ausreichende Genugthuung 1 Joh. 2, 1. 2. Röm. 3, 25 angenommen wird, wirkt es nun auch Folgendes: Erſtens hebt es Epheſ. 2, 13—16 die Feindſchaft zwiſchen Gott und uns auf. Denn Gott ſieht nun nicht uns in unſerer Unwürdigkeit, ſondern ſeinen Sohn und in demſelben uns an, und rechnet uns 2 Cor. 5, 19 unſere Sünde nicht zu. Zweitens ſind wir dadurch von Gericht und Strafe, Teufel und Tod befreit. Denn allerdings kommen dieſe Dinge und Mächte im Wege der Selbſtfolge über den Sünder. Aber doch nur, weil Gott es ſo geordnet hat. Gott muß daher immer ſelbſt dieſen Dingen und Mächten ihre Gewalt über uns Sünder wieder nehmen. Und das thut er Tit. 2, 13. Ebr. 9, 15. 1 Petr. 1, 18. Gal. 3, 13. Ebr. 2, 14, weil ſein Sohn ſich ihnen für uns untergeben, und dadurch uns mit ihm verſöhnt hat. Chriſti Leiden und Sterben iſt mithin Epheſ. 1, 7. Ebr. 2, 15 auch unſere ἀπολύτρωσις; der Menſch hat nichts als ἀντάλλαγμα für ſein Leben (Matth. 16, 26) zu geben; aber Chriſtus, Er ſelbſt, ſein Blut, ſein hingegebenes Leben iſt 1 Petr. 1, 19. Matth. 20, 24. 1 Tim. 2, 6. Offenb. 5, 9 das λύτρον und ἀντιλύτρον, das Löſegeld und zwar das nicht von uns, ſondern an unſerer

Stelle von ihm für uns erlegte Löſegeld, durch welches er uns aus dieſen Mächten Gotte erkauft hat. Drittens aber enthält die Aufhebung der Feindſchaft zwiſchen Gott und uns auch das Poſitive, daß wir nun wieder Col. 1, 20. mit Gott im Frieden ſind. An uns ſelber müßten wir Gott Gegenſtände des Zornes ſein, aber in ſeinem lieben Sohne, um ſeines Blutes willen, ſind wir ihm angenehm, Gegenſtände des Wohlgefallens. Und da demzufolge Gott auch wieder mit uns umgeht, ſeinen Geiſt wieder dem unſrigen Zeugniß geben läßt, ſo werden wir ſchließlich in Folge der geſchehenen Sühne auch geheiligt, und das Opfer des Leibes Chriſti iſt endlich Ebr. 10, 10 auch unſere Heiligung. Wenn aber Gott das Eintreten ſeines Sohnes für uns alſo gelten läßt, daß er es anſieht und darum von uns abſieht, daß er uns in ihm anſieht und annimmt, und um deſſelben willen uns Gnade ſchenkt, dem Verderben entnimmt, ſeines Friedens genießen läßt, mit ſeinem Heil bekleidet, ſo tritt Chriſtus nicht bloß für uns mit ſeinem Leiden ein, ſondern er vertritt uns auch dadurch vor Gott 1 Joh. 2, 1.

Demnach iſt die Stellung der Perſönlichkeit Chriſti in ſeinem Opfer zu unſerer ſündlichen Perſönlichkeit die: daß er, obgleich er perſönlich mit Sünde und Schuld unverworren war und blieb, dennoch freiwillig an unſerer Statt in die durch unſere Sünde und Schuld erwirkte Strafe und Strafübel eingetreten iſt, dieſelben an unſerer Stelle getragen, ſie auf ſich und von uns ab genommen hat, und ſo auf Grund dieſes für uns eintretenden Leidens uns vor Gott vertritt; und indem nun Gott ſelbſt dieſe Stellvertretung annimmt, und in ihm uns vergiebt und annimmt und heiligt, wirkt dies ſein ſtellvertretendes Tragen unſerer Sünden die Bedeckung unſerer Sünden.

Gehen wir nun aber von dem Opfer Chriſti auf das altteſtamentliche blutige Opfer zurück, ſo tritt uns zuerſt überleitend die Stelle Jeſ. 53 entgegen, die ganz daſſelbe von dem künftigen Chriſtus ausſagt, was nach dem Obigen das neue Teſtament von dem erſchienenen ſagt, und zwar

ebenfalls unter Zurückführung auf das altteſtamentliche Opfer. Denn nicht weil das Lamm ein Exempel der Geduld iſt, ſondern weil der Chriſt V. 10 zum Schuldopfer gemacht werden ſoll, wird er einem Opferlamm verglichen. Und dies ſein Opfer wird wie im neuen Teſtament beſchrieben. Auch hier iſt der Grundbegriff das נָשָׂא עָוֹן, das αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν, und dies Tragen wird V. 5 dahin beſtimmt, daß „unſere Strafe auf ihm" (עָלָיו) iſt. Auch hier wird ſein Verhältniß zu uns Sündern als das des für uns Eintretens, der Stellvertretung beſchrieben: Er iſt V. 11. der Gerechte, aber von wegen unſerer Sünden und Schulden wird er getroffen und aus dem Lande der Lebendigen weggeriſſen; unſere Sünde, Schuld, Strafe, Krankheit, Schmerzen ſind es, die er trägt; aber ſein Strafleiden V. 5. bringt uns Heil; und damit daß er alſo ſein Leben dem Tode ausgießt und zu den Sündern gezählt wird und die Sünden Vieler trägt, damit „tritt er thathaft für die Sünder ein" (לַפֹּשְׁעִים יַפְגִּיעַ). So kommt alſo hier ſogar wörtlich der Begriff der Stellvertretung vor. Und dies ſein Eintreten iſt nicht etwa als ein Widerfahrniß aufzufaſſen; dieſe Auffaſſung wird V. 4 geradezu als eine irrthümliche bezeichnet. Vielmehr wird auch hier ſein Eintreten als Selbſthingabe V. 11 und anderer Seits als Gottes Rath und Werk V. 6. begriffen. Und da nun dies Alles dem Chriſt beigemeſſen wird, weil er Opfer und Opferlamm ſei, ſo werden wir nicht mit Unrecht ſchließen dürfen, daß das alte Teſtament das Opferthier in derſelben Stellung zu dem opfernden Sünder denke, welche Jeſ. 53 dem Chriſt anweiſt. So finden wir es denn auch.

Wir treffen auch hier zuerſt den Begriff des αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν, נָשָׂא עָוֹן. Als Object des Tragens wird bald die Sünde, bald die Strafe, bald die Schuld, bald die Schuld der Sünde (Pſ. 32, 5), bald Alles dies zuſammen (2 Moſ. 34, 7), auch wohl eine einzelne Sünde (4 Moſ. 14, 33. Epheſ. 23, 35) benannt. An Verbindungen kommen vor: „die Sünde, Schuld Jemandes tragen," „ Jemandem ſeine Sünde tragen" 1 Moſ. 18, 24. 26, „für die Sünden Jemandes

tragen" (nemlich das Elend, das darnach kommt) Pſ. 25, 18. Und daher heißt denn auch der begnadigte Sünder ein נְשׂוּא עָוֹן, Einer, der bezüglich ſeiner Sünden getragen wird. Was nun den Begriff des נָשָׂא עָוֹן betrifft, ſo heißt es niemals „die Sünde hinnehmen, ſich gefallen laſſen"; auch nicht einmal 1 Moſ. 50, 17, denn auch hier wird dem Joſeph zugemuthet, nicht bloß daß er von der Sünde ſeiner Brüder abſehe, ſondern auch daß er den ihm dadurch zugefügten Schaden als ſeine Laſt auf ſich nehme, ja mit Wohlthun vergelte. Vielmehr entſteht dem die Sünde Tragenden immer irgend welche Folge, entweder Leiden oder Bemühung daraus, denn „die Sünde tragen" heißt unter allen Umſtänden ihre Laſt, welche ſie iſt und ſchafft, überkommen. Im Weiteren aber modificirt ſich der Begriff des „Sünde tragen" je nach dem Verhältniſſe, welches der Tragende zu der von ihm getragenen Sünde hat, denn darnach verfährt er verſchieden mit ihrer Laſt. Und da kommen denn folgende Verbindungen vor: Erſtens heißt es (z. B. 3 Moſ. 22, 9. 5, 1) von dem Sünder ſelbſt, daß er ſeine eigne Sünde trage; das will ſagen, er bekommt ihre Laſt zu fühlen, ihre Strafe zu büßen. Zweitens heißt es z. B. 4 Moſ. 14, 33. 34. Ezech. 18, 19. 20, daß ein Menſch des Andern Sünde, Schuld trage; da bezeichnet es jene in der Geſammtſchuld des Geſchlechts begründete Erſcheinung, wonach die Sünde der Väter heimgeſucht werden kann an ihren Kindern. Weiter heißt es von Gott, daß er die Sünden der Menſchen, ſeines Volks trage, z. B. 2 Moſ. 34, 7. In dieſen Stellen ſteht das נָשָׂא עָוֹן in der Regel mit Ausdrücken zuſammen, die ein Vergeben der Sünde bezeichnen, z. B. Pſ. 85, 3. Aber vorſchnell wäre es, zu ſagen, alſo heiße Sünde tragen Sünde vergeben. Vielmehr iſt dann das Sünde tragen das Mittel zu dem Vergeben der Sünde, und behält völlig ſeine Bedeutung: Gott nimmt die Laſt der Sünde ſeines Volks auf ſich, macht ihre Wegſchaffung zu ſeiner Laſt und Aufgabe, und vermöge Deſſen, was er ſo thut, vergiebt er ſie dann. Noch weiter heißt es von den Prieſtern, daß ſie die Sünde des Volks tragen, z. B. 2 Moſ. 28, 38; da iſt

ihr Handeln an Gottes Statt, ist das gemeint, daß sie die göttlichen Werke ausführen, durch welche Gott die Last der Sünden seines Volks auf sich nimmt und ihre Beseitigung beschafft. Und dies נָשָׂא עָוֹן steht nun endlich auch von dem Opfer und Opferthier. Wir haben schon gesehen, daß Jes. 53, 10. 11 von dem Opferlamm Christus und seinem Opferleiden das „Sünde tragen" ausgesagt ist. Ferner sagt 3 Mos. 10, 17 Moses die Priester: „Warum habt ihr nicht das Sündopfer gegessen an heiliger Stätte? Denn es ist ein Allerheiligstes, und (Gott) hat es euch gegeben zu tragen die Sünde der Gemeinde, sie zu bedecken vor Gott." Wir werden hier nicht mit vielen Auslegern die Priester als die die Sünde der Gemeinde Tragenden zu nehmen haben, denn nicht was das Werk der Priester sei, soll hier gesagt werden, sondern was die Bestimmung des Sündopfers sei, weil sich darnach das Verfahren mit seinem Fleische regelte. Von dem Sündopfer also, von dem Bock ist gesagt, daß er die Schuld der Gemeinde trage; dies „Schuld tragen" aber behält denselben Sinn wie immer, und die Stelle sagt: Im sühnenden Opfer hat das Thier die Bestimmung, die Last, welche die Sünde und Schuld dem Darbringenden ist und schafft, auf sich zu nehmen, und an seiner Statt zu tragen, damit ihm seine Sünde bedeckt werde. Das ergänzt uns die Stelle 3 Mos. 16, 22. Daß auch der zweite Bock in dem hier beschriebenen Ritus ein Opferthier ist, werden wir später sehen. Von diesem Bock aber heißt es: „auf ihn" (עָלָיו) soll der Priester alle Schulden und Sünden der Gemeinde bekennen, soll dieselben „auf den Kopf" (עַל רֹאשׁ) des Bockes geben, und der Bock soll dann „auf sich" (עָלָיו) alle diese Schulden tragen in die Wüste. Also ist die Stellung des Opferthiers die, daß es die Last der Sünde des Opfernden überkommt, die Schuld desselben auf sich empfängt, für ihn, der seine eigne Sünde büßen sollte, eingestellt wird. Zu noch weiterer Bestätigung dient das Passahlamm. Daß dasselbe ein blutiges, sühnendes Opfer ist, wird sich uns unten ergeben. Mit dem Passahlamm aber verhält es sich nach 2 Mos. 12, 11—13 so:

Gott will Egyptenland heimſuchen durch Tödtung ſeiner Erſtgeburt; dieſem Gerichte hätte auch Iſrael, da es ja auch nicht rein war, unterliegen müſſen; aber Gott um Iſrael zu ſchonen, gab jedem Hauſe ein Lamm zu opfern, und ließ ſie mit ſeinem Blute ihre Thüren beſtreichen, damit das Blut ſie Gott bezeichnete; und wo Gott das Blut ſah, da ging er mit ſeinem Gericht vorüber und verſchonte. Gott gab alſo das Lamm zur Sühne, legte demſelben die Sünde Iſraels und ſein wohlverdientes Gericht auf, ſah und nahm deſſen Blut an für das der Erſtgeburt, und ging dafür an dieſer ſchonend vorüber. Auch hier tritt uns mithin die ſtellvertretende Bedeutung des Opferthiers entgegen, und daneben das Weitere, daß es das Blut, das hingegebene Leben des Opferthiers iſt, weßhalb Gott den Darbringenden verſchont, ſeine Sünde bedeckt.

Allerdings könnte auch hier ſolche Stellvertretung des Opferthiers nicht gelten, wenn nicht Gott ſelbſt ſie geordnet hätte und annähme. Aber wir haben nun auch nicht allein ſchon drei Mal (3 Moſ. 10, 17. 16, 22. 2 Moſ. 12, 11) ein göttliches „Ich habe es euch gegeben" getroffen, ſondern es finden ſich auch ſchon vor allen Thieropfern Worte und Thaten Gottes, welche die Frommen des alten Bundes darauf leiten mußten, daß Gott der Thiere Blut zur Sühne annehmen wolle. Was Gott 1 Moſ. 3, 21 that, ordnet allerdings noch kein Thieropfer, aber es ſetzt immerhin eine Verbindung zwiſchen der Tödtung des Thiers und der Bedeckung der Sündenblöße und Sündenſcham. Und wenn auch Abels Opfer kein ſühnendes Opfer, ſondern eine Minchah iſt, ſo ſteht es doch 1 Moſ. 8, 20 ff. ſchon ganz anders. Zwar wird hier das Verbot des Thierbluts noch nicht durch die Beſtimmung desſelben für das Sühnopfer motivirt, aber dieſer Beſtimmung wird doch durch jenes Verbot Bahn gemacht; und das Opfer, das 4, 2 noch מִנְחָה hieß, heißt hier ſchon עֹלָה, ſo wie der Altar מִזְבֵּחַ. So ſind denn auch die blutigen Thieropfer dem Knaben Iſaac (1 Moſ. 22, 7) ein ganz gewohntes Ding, und hier 22, 13 giebt Gott ja auch ſchon geradezu ein Thier-

leben für ein Menſchenleben. Hieran reiht ſich dann das Paſſahlamm; und ſo folgt ſchließlich das beſtimmte Gotteswort (3 Moſ. 17, 11). Die letzten Worte dieſer Stelle überſetzen wir mit Hofmann: „denn das Blut, als die Seele, ſühnt“. Dies Gotteswort enthält aber Dreierlei. Erſtens reſervirt es das Blut des Thiers, deſſen Fleiſch es dem Menſchen zu genießen verſtattet, dem Altar: was dem Menſchen zu ſo tief ernſtem Genuß gegeben iſt, ſoll er nicht wieder in alltäglichen Genuß verwenden. Zweitens ſagt es uns, wiefern das Blut als Sühnmittel in Betracht komme. Das Blutleben hängt nemlich zumal im thieriſchen Leben ſo eng mit dem Seelenleben zuſammen, daß die animaliſche Pſyche lebt, ſo lange das Blut im Thier iſt, aber mit dem Verſchütten des Blutes auch gleichſam ausgegoſſen (Jeſ. 53, 11) wird. Kommt es nun im Thieropfer darauf an, nicht allein daß Seele und Leben des Thiers für des Sünders dem Leiden und Tode verfallene Seele und Leben leidend und ſterbend eintrete, ſondern auch daß dies rituell als Handlung vorgehe, ſo giebt die Verbindung zwiſchen dem Blute des Thiers und Leben und Seele desſelben dazu die Möglichkeit her: es laſſen ſich der Tod des Opferthiers und die Annahme dieſes ſtellvertretenden Todes Seitens Gottes in dem Vergießen ſeines Blutes und dem Herzubringen desſelben zur Anſchauung bringen. Darum ſtellt unſer Gotteswort das Blut als das Sühnmittel hin, fügt aber verwahrend hinzu, daß es ſich dazu indeſſen nur wegen ſeines Verhältniſſes zur Seele eigne, daß das Blut nicht als das Blut, ſondern als die Seele ſühne, daß das eigentliche Sühnmittel die Seele, das Leben des Thiers ſei. Drittens ſagt es uns, wie mit dem Thier verfahren werden müſſe, damit es ſühne: ſo lange es lebt, ſühnt es nicht, ſondern erſt in ſeinem Blute; ſein in den Tod gegebenes Leben ſühnt. Und auch dieſe Lebenshingabe würde nicht ſühnen, wenn nicht Gott ſolche Stellvertretung annähme und gelten ließe; daher muß das vergoſſene Blut und in ihm das ſtellvertretend hingegebene Leben des Thiers auch „auf den Altar“ kommen, d. h. vor Gott gebracht und von ihm angenommen werden.

Nach dem Allen entſpricht alſo die Stellung der Perſönlichkeit des Thiers zu der ſündlichen Perſönlichkeit des Opfernden der Stellung Chriſti in ſeinem Opfer zu dem Sünder. Es iſt auch hier das Verhältniß der Stellvertretung: Ein fehlerloſes, reines Thier wird an des Sünders Statt in die durch des Letzteren Sünde und Schuld verwirkte Strafe und Strafübel eingeſtellt; es muß dieſelben auf ſich und von dem Sünder ab nehmen; und indem Gott dieſe Vertretung annimmt, und in dem vertretenden Opfer den Sünder an- und aufnimmt, wirkt dies ſtellvertretende Tragen die Bedeckung der Sünde. Freilich treten dabei auch die Unterſchiede klar heraus, die zwiſchen dem Opfer Chriſti und dem Thieropfer ſtattfinden. Ebr. 9, 13 giebt uns dieſe Unterſchiede an. Das Thier iſt erſtlich wohl fehlerlos, aber nicht „untadelich", nicht ſittlich fehlerlos, weil es überhaupt keine ſittliche Perſönlichkeit iſt; es tritt mithin beim Thieropfer immerhin nicht ein Gerechter für die Ungerechten ein, ſondern das ſchuld- und fehlerloſe Thier bildet einſtweilen den Gerechten nur vor. Ferner hat Chriſtus einen „ewigen Geiſt", das Thier aber nur ein hinſchwindendes, vergängliches Leben; das letztere iſt alſo ſeinem Werthe nach kein Aequivalent für das Menſchenleben, ſondern bildet wieder nur jenes vollkommene Leben vor, deſſen Hingeben völlig genug thut. Endlich tritt das Thier nicht freiwillig ein, ſondern wird eingeſtellt von Gott, der es auf den Altar giebt, und von dem Menſchen, der es darbringt, und von dem mittleriſchen Prieſter; es bildet auch nur von Einer Seite, der des Leidens her Denjenigen vor, der verſöhnungswilliger Gott, mittleriſcher Hoherprieſter und ſich ſelbſt hingebendes Opfer in Einer Perſon war. In allen dieſen Beziehungen ſteht das Thieropfer unter Demjenigen, was die Opferidee verlangt. Und daraus folgt denn allerdings, daß das Thieropfer nicht abſolut Ebr. 10, 4. 9, 9. 13. 26 genügt, daß es nur immer proviſoriſch iſt und wiederholt (Ebr. 10, 1 ff.) werden muß, daß es ſeine Kraft nur aus dem Opfer Chriſti nach rückwärts empfängt; wie wir das ſchon oben S. 14. ff. ausgeführt haben. Aber ſelb-

vertretend bleibt die Stellung des Thiers nichtsdestoweniger, nur daß dieſe Stellvertretung noch nicht die genügende iſt.

Wie aber das Opferthier, indem es für den opfernden Sünder eintritt und denſelben vertritt, die Sünde deſſelben vor Gott bedeckt, und ihn Gott angenehm macht, das wird nun nach ſeinen einzelnen Momenten in dem Ritus des ſühnenden Opfers hervortreten müſſen; und ſo wird es zur Ergänzung und Beſtätigung des Geſagten dienen, wenn wir nun, anfangend mit dem Sündopfer, das Ritual des blutigen Opfers betrachten.

Ein Sündopfer, חַטָּאת, ſoll bringen, wer ſich verſündigt hat, und zwar wer ſich „in Verirrung“ und nicht „mit gegen Jehovah aufgehobener Hand“ verſündigt hat. Dieſer Unterſchied, den das Geſetz 3 Moſ. 4, 2. 4 Moſ. 15, 22—31 macht zwiſchen Sünden, die בִּשְׁגָגָה, und Sünden, die בְּיָד רָמָה geſchehen, iſt ein Unterſchied zwiſchen peccata remissibilia und p. mortalia. Wer dieſe gethan hat, ſoll ſterben, aus ſeinem Volk ausgerottet werden; aber wer jene gethan, kann und ſoll ſich verſöhnen durch ein Sündopfer. Aber dieſer Unterſchied iſt nicht identiſch mit dem Unterſchiede von leichten oder ſchweren, oder von vorſätzlichen oder unvorſätzlichen, oder von unwiſſentlichen oder wiſſentlichen, oder gar von theokratiſchen oder eigentlich ſittlichen Vergehungen. Vielmehr ſind die mit erhobener Hand geſchehenden Sünden ſolche, die in Empörung gegen Jehovah und ſein Geſetz und ohne reuige Umkehr zum Gehorſam in offener Fehde gegen den Bund und das Volk des Bundes geſchehen. In der neuteſtamentlichen Gemeinde thut man ſolche Unbußfertige hinaus; in der altteſtamentlichen Gemeinde, da ſie Volksgemeinde war, war dies nicht möglich; da mußte eine ſolche mit der göttlichen Ordnung der Gemeinde unheilbar zerfallene Seele „ausgerottet werden aus ihrem Volk“. Wer dagegen nur „verirrte“, kehrte wieder um; und für ſolche reuige Sünder war eine Verſöhnung mit Jehovah und dadurch Wiederherſtellung in die Gemeinſchaft des Volkes Gottes möglich durch das Sündopfer. Aber nicht gerade einer beſtimmten einzelnen

Vergehung bedurfte es, um ein Sündopfer zu motiviren. Wenn für die Prieſter und Leviten 3 Moſ. 8, 14. 4 Moſ. 8, 8 ehe ſie geweiht wurden, wenn für den Naſir, die Wöchnerin, den Ausſätzigen, die Verunreinigten, ehe ſie gelöſt oder gereinigt werden können, ein Sündopfer gebracht werden muß, ſo handelt es ſich da nicht um einzelne Sünden, ſondern um ihre Sündhaftigkeit überhaupt, welche ſich zwar zweifellos auch in einzelnen Vergehungen bethätigt haben wird, aber auch wenn dies nicht nachweisbar der Fall wäre, erſt beſeitigt werden müßte, ehe vom Weihen u. ſ. w. die Rede ſein könnte. Vollends aber bei den an den Feſten zu bringenden Sündopfern handelt es ſich in keiner Weiſe um beſtimmte Vergehungen. Hier iſt das opfernde, Sühne ſuchende Subject das ganze Volk, und das Object der zu ſuchenden Sühne ſind nicht einzelne Sünden des Volkes, ſondern der ſündliche Geſammtzuſtand deſſelben, der ſich allerdings auch in dem verfloſſenen Zeitraum durch einzelne Vergehungen Einzelner wie der Geſammtheit bethätigt haben wird, erheiſcht eine immer ſich erneuernde Sühne, damit der Character des heiligen Volks wiederhergeſtellt werde. Ueber den Zweck des Sündopfers kann alſo kein Zweifel ſein: es gewährt Sühne für alle Sünden, die von dem Thäter als Sünde erkannt und bereut werden, gleichviel ob ſie leichte oder ſchwere, vorſätzliche oder unvorſätzliche geweſen, und für den ins Bewußtſein getretenen ſündhaften Zuſtand überhaupt. Wie ſich hiedurch das Sündopfer von den anderen Sühnopfern unterſcheidet, wird ſich ſpäter zeigen.

Der Ritus des Sündopfers iſt (3 Moſ. 4, 1 — 5, 13) folgender: das Opferthier mußte bei den Feſtopfern, wo das ganze Volk das opfernde war, ein Ziegenbock und zwar ein שָׂעִיר ſein. Eben ſo bei der Einweihung der Prieſter, und wenn ein Stammfürſt ein Sündopfer für ſich brachte. Der Hoheprieſter hatte einen jungen Stier für ſich zu bringen, eben ſo eine ganze Gemeinde; der gemeine Iſraelit aber eine weibliche Ziege oder Schaf, und der Arme ausnahmsweiſe zwei Tauben. Das Thier mußte ganz fehlerlos ſein. Es

mußte, und zwar von dem Opfernden ſelbſt, zu der Thür der Hütte des Stifts gebracht werden; dies war der Act des הֵבִיא. Dann mußte der Opfernde ſelbſt in Perſon dem Thier die Hand auflegen; für eine ganze Gemeinde thaten es 3 Moſ. 4, 15 die Gemeindeälteſten, für das ganze Volk 3 Moſ. 16, 21 der Hoheprieſter. Daß dabei, wie die Rabbinen wollen, eine Formel geſprochen ſei, iſt unwahrſcheinlich; es kommen im moſaiſchen Cultus z. B. 4 Moſ. 6, 23 ff. 5 Moſ. 26, 3 ff. Formeln vor, aber ſelten. Nach geſchehener Handauflegung ward das Thier an der Seite des Brandopferaltars geſchlachtet, und zwar von dem Opfernden ſelbſt; bei den auf das Volk bezüglichen Opfern thaten es (2. Chron. 29, 24. 34) die Prieſter und Leviten, natürlich im Namen des Volks. Im Moment des Schlachtens fing der fungirende Prieſter das Blut in einem Gefäße auf. Dies Blut wurde dann von dem Prieſter geſprengt, am großen Verſöhntage 3 Moſ. 16, 14. 15. 19 erſt ſieben Mal an die Kapporeth und dann ſieben Mal an die Hörner des Rauchaltars, beim Sündopfer des Hohenprieſters oder der Gemeinde 3 Moſ. 4, 6. 7. 17. 18 erſt ſieben Mal gegen den Vorhang vor der Kapporeth und dann an die Hörner des Rauchaltars, beim Sündopfer eines Stammfürſten oder eines gemeinen Iſraeliten 3 Moſ. 4, 25. 30. 31 an die Hörner des Brandopferaltars. Das von dem Sprengen übrig bleibende Blut goß der Prieſter in allen Fällen an den Boden des Brandopferaltars. Nach der Blutſprengung ward das Thier abgezogen und zerlegt. Alles die Eingeweide einhüllende, und alles an den Eingeweiden ſelbſt befindliche Fett, die Nieren mit dem Fett der Lenden, und der Leberlappen ward „gehoben" (הֵרִים), und dann auf dem Brandopferaltar verbrannt „dem Jehovah zum Geruch des Wohlgefallens", לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָה, vergl. 3 Moſ. 4, 8—10. 19. 20. 26. 31. 35. Das weitere Verfahren mit den nach der Verbrennung übrig bleibenden Theilen des Thiers geſtaltet ſich dann verſchieden. Bei den Opfern, deren Blut laut Obigem in das Heilige oder Allerheiligſte gebracht, und an den Rauchaltar oder die Kapporeth geſprengt wurde, d. h. bei den

Sündopfern für das ganze Volk, die ganze Gemeinde, oder die das heilige Volk darſtellenden Prieſter, wurde alles nach dem Verbrennen noch von dem Thier Uebriggebliebene nebſt ſeinem Fell, Miſt u. ſ. w. außerhalb des Lagers an einem reinen Ort da, wohin man die Opferaſche brachte, verbrannt (3 Moſ. 4, 11. 12. 21. 6, 30. 16, 27). Dagegen bei Sündopfern für einen Einzelnen aus dem Volke, vom Stammfürſten bis zum gemeinen Iſraeliten herab, bei welchen das Blut auch nicht bis in das Heilige kam, ſollte der Prieſter das von dem Thier gebliebene Fleiſch eſſen an heiligem Orte, im Vorhofe. An dieſem Eſſen durften nur Prieſter, nur männliche Glieder des Hauſes Aaron Theil nehmen. Was von dem Fleiſch nicht gegeſſen ward, wurde nach allgemeiner Regel außer dem Lager verbrannt 3 Moſ. 6, 24—29.

Dieſe Handlung zerfällt in zwei Hälften, die ſich in dem Momente ſcheiden, wo der Opfernde ſchlachtend das Blut vergießt und der Prieſter es auffängt; die erſte, in welcher der Darbringende die handelnde Perſon iſt, umfaßt die Auswahl, das Herzuführen des Thiers, die Handauflegung und das Schlachten des Thiers; die zweite, in welcher der Prieſter die handelnde Perſon iſt, umfaßt das Auffangen, das Sprengen des Bluts, das theilweiſe Verbrennen, und das theilweiſe Eſſen des Fleiſches.

Die Auswahl des Thiers beſtimmt ſich ſichtlich nach der Stellung, welche das verſündigte opfernde Subject in der Theokratie einnimmt. Beim Hohenprieſter und bei der ganzen Gemeinde muß es ein junger Stier ſein, beim Stammfürſten nur ein haariger Ziegenbock, beim gemeinen Iſraeliten nur ein weiblich Thier, beim Armen gar zwei Tauben, ausnahmsweiſe gar Mehl. Wie dies mit dem Eintreten der Thierperſönlichkeit für die verſündigte Perſönlichkeit zuſammenhängt, bedarf keiner Ausführung. — Das Herzuführen, הֲבִיא, iſt nicht zu verwechſeln mit dem הַקְרִיב. Letzteres iſt das nur dem Prieſter zuſtehende „auf den Altar bringen“, d. h. Jehovah nahe bringen. Der Opfernde aber ſoll das Thier nur vor und neben den Altar, „zur Thür der Hütte des Zeug-

niſſes", „zum Prieſter", „vor das Angeſicht Jehovahs" 3 Moſ. 4, 4. 14. 17, 4. 5. 9 bringen. Indeſſen hat auch dieſes הֵבִיא Bedeutung. Zum Bringen eines Sühnopfers konnte ein Iſraelit nur kommen, wenn er erſtens ſeine Sünde bereute, und wenn er zweitens dem Gotteswortе traute, das ihm das Blut des Thiers zur Sühne auf den Altar gab; rechtſchaffene Buße, aus Reue und Glauben beſtehend, wie ſich's gebührt, war die an den Opfernden zu machende ſubjective Forderung. Und dies Moment, vermöge deſſen das Opfer Ebr. 10, 3 zur ἀνάμνησις der Sünde diente, prägte ſich in dem Herzubringen aus: im Glauben an jenes Gotteswort brachte der Sünder in ſeiner Reue das Thier an die Stätte, da Gott zu dieſem Zwecke der Sühne mit ſeinem Volk zu handeln verſprochen hatte. Daher denn auch das Verbot 3 Moſ. 17, nirgend wohin ſonſt Opferthiere zu bringen.

Die Bedeutung der Handauflegung hat man verſchieden gefaßt, je nachdem man über das Sühnopfer verſchieden dachte. Bähr*), der in dieſem den Heiligungsproceß ſieht, läßt die Handauflegung „das Hingeben des Eignen an Jehovah in den Tod, alſo das Weihen zum Tode für Jehovah" bedeuten. Kurtz**) hat dieſe Auffaſſung ſchlagend widerlegt, und dagegen mit Recht die ältere geltend gemacht: daß damit der Opfernde dem Thiere, welches ſeine Sünde und Schuld tragen ſoll, dieſe auflegt. Nach Hofmann***) dagegen, dem das Sühnopfer eine Zahlung iſt, die der Sünder Gott mit ſeinem Thier leiſtet, zeigt die Handauflegung an, daß der Opfernde von der ihm von Gott über das Thier durch 3 Moſ. 17, 11 verliehenen Machtvollkommenheit Gebrauch zu machen gedenkt, und alſo dem Thiere den Tod zuwendet, mit welchem er die Zahlung an Gott leiſten will. Letztere Anſicht iſt ſchon dadurch gerichtet, daß ſie die Handauflegung (wie freilich auch das ganze Opfer) zu etwas völlig Müßigem macht: daß der

*) A. a. O. II., 338 ff.
**) A. a. O. S. 64 ff.
***) A. a. O. II., 155.

Sünder dem Thiere den Tod zuzuwenden gedenkt, braucht er nicht erſt durch Zeichen auszudrücken, da er ihm denſelben ſofort mit der That zuwendet. Ueberdem hat Hofmann die Kurtzſche Anſicht nur dadurch beſeitigt, daß er einige von Kurtz gebrauchte unangemeſſene Ausdrücke arripirt hat. Man kann allerdings nicht ſagen, daß die Handauflegung an ſich eine Zuwendung des Eignen an einen Anderen, oder eine Eintauſchung des Fremden, oder eine Imputirung der Sünde wäre. Vielmehr bedeutet die Handauflegung, wo immer ſie in der Schrift vorkommt, daß der Auflegende dem Anderen irgendwie Etwas beilegt. Es braucht dies freilich nicht des Auflegenden perſönliches Eigenthum zu ſein; er braucht nur Macht zu haben, es mitzutheilen. Aber ein Zeichen dafür, daß der Handauflegende dem Anderen Etwas „zudenke", iſt die Handauflegung auch wieder nicht, ſondern allenthalben, wo ſie in der Schrift vorkommt, geſchieht durch ſie reale Mittheilung*). Was dann weiter dadurch aufgelegt, mitgetheilt wird, beſtimmt ſich natürlich nicht durch die Handauflegung an ſich, ſondern je nach dem Falle, in welchem ſie zur Anwendung kommt. So wenn ſie zwiſchen dem Heiland und dem Heilung ſuchenden Kranken vorgeht, ſo theilt ſie Leben und Geſundheit mit. Wenn ſie aber zwiſchen dem verſündigten Opfernden, der ſeiner Sünde los werden will, und dem Thier vorgeht, welches ſeine Sünde und Schuld zu tragen beſtimmt iſt, ſo hat ſie da eben ſo natürlich die Bedeutung, daß der Opfernde dem Thier ſeine Sünde und Schuld zu tragen auflegt, wie es denn auch 3 Moſ. 16, 21 ausdrücklich ſo gefaßt iſt. Und damit drückt ſie denn auch in dieſem Falle (wie unter anderer Vermittelung auch in dem Falle 4 Moſ. 4, 9) eine Subſtitution aus. Nur darf man allerdings nicht von einer „Vertauſchung der Rollen" reden. Durch die satisfactio vicaria werde nicht ich Chriſtus und Chriſtus ich; eben ſo wenig wird im altteſtamentlichen Opfer der Sünder das Thier und das Thier der Sünder. Viel-

*) Liturgiſche Abhandlungen I., 419 ff.

mehr erfordert der Begriff der Stellvertretung geradezu, daß beide, das Opfer wie der Sünder, ihre Persönlichkeit behalten, und daß das Opfer mit seiner ihm verbleibenden Persönlichkeit für den Sünder, der auch eine Persönlichkeit und er selber bleibt, eintrete. Eben so wenig wird das Leben des Opfers durch die Auflegung der Sünde selbst unrein und sündig. Vielmehr fordert der Begriff der Stellvertretung geradezu, daß das Opfer rein und schuldlos bleibe, daß es die fremde Sünde als die eigne trage und doch rein bleibe; denn nur dadurch vermag es den Opfernden zu vertreten. Auch der Ausdruck, daß dem Opfer durch die Handauflegung die Sünde des Opfernden imputirt werde, ist schief; denn der Opfernde kann, von Gott dazu ermächtigt, allerdings seine Sünde und Schuld dem Thier auflegen, aber ihm nun die Sünde zu imputiren, d. h. die Schuld an ihm wahrzunehmen, ist Gottes Sache. Dagegen wird man allerdings sagen können, daß der Opfernde dem Opfer nicht allein seine Sünde, sondern seine ganze sündliche Persönlichkeit zu tragen auflege, wenn man nur nicht eine „Vertauschung der Rollen" daraus macht; da ja die Sünde nicht in actuellen Einzelheiten besteht, sondern der Persönlichkeit anhaftet.

Mit der Handauflegung liegt die Sünde und Schuld des Opfernden auf dem Thier; so muß es nun sterben, denn der Tod ist der Sünde Sold. Dies die Bedeutung des Schlachtens: die Strafe fällt auf das Haupt des für den Schuldigen eingestellten Opfers. Bei Bähr, dem das Opfer nur den Heiligungsproceß abbildet, der daher eine Stellvertretung und Sühne nicht kennt, fällt alles Gewicht auf das Bringen des Bluts zum Altar als dem Symbol der heiligenden Selbsthingabe an Gott, und die Tödtung sinkt zum bloßen Mittel der Blutgewinnung herab. Bei Hofmann dagegen, der in dem Opfer eine Zahlung sieht, und dem diese Zahlung eben durch die dem Opfernden sein Thier raubende Tödtung geschieht, fällt wieder so alles Gewicht auf die Tödtung, daß alles Andere bedeutungslos wird. Nach unserer Ansicht stellt sich die Tödtung richtig als einzelnes Moment in dem ganzen Ver-

ſöhnungsproceß, als das des ſtellvertretenden Strafleidens hin. Bähr hat freilich gemeint, dann hätte Gott durch den Prieſter das Thier tödten, die Strafe vollſtrecken müſſen; und Kurtz hat darauf nur geantwortet, daß allerdings ſo hätte geſchehen können, aber Gott habe es einmal anders beſtimmt. Aber näher beſehen ſtellt es ſich doch ſo, daß Niemand anders als der Sünder ſelbſt ſein Opfer tödten konnte. Das das Opfer Tödtende iſt eigentlich die Sünde des Sünders, die es trägt; es fragt ſich nur um das Werkzeug der Vollſtreckung. Dies Werkzeug kann nun am wenigſten Gott ſein; denn Gott hat wohl geordnet, daß Sünde zum Tode bringt, aber er ſelbſt bringt Niemanden um, ſondern läßt die Sünde in ihrer Entwickelung den Tod hervortreiben. Wie aber Gott den Sünder nicht ſelbſt tödtet, ſondern ſterben läßt, ſo kann er auch das eintretende Opfer nicht ſelbſt oder durch ſeinen Prieſter tödten, ſondern es nur ſterben laſſen. Noch weniger kann das Opfer ſelbſt ſich den Tod geben. Allerdings fordert die Idee des Opfers die Freiwilligkeit, aber nur die Freiwilligkeit der leidentlichen Selbſthingabe: das Opfer unterwirft ſich dem, daß die Folgen der Sünde es zum Tode treffen. Aber es legt nicht Hand an ſich ſelbſt; Opfer iſt nicht Selbſtmord. So bleibt in der That Niemand zur Vollſtreckung übrig, als der opfernde Sünder ſelbſt: er als der Urheber des Todes muß ihn auch vollſtrecken; wie er in ſeiner Sünde ſich ſelbſt den Tod erworben und bereitet hat, ſo muß er auch dem für ihn eintretenden Opfer den Tod geben; darin eben daß er das unſchuldige Leben tödtet, erſcheint ſeine Sünde in ihrer Vollendung; aber darum iſt es auch der höchſte Moment ſeiner ſchon im Herzuführen des Thiers beginnenden Buße, daß er ſich ſo mit der That ſagen muß, er tödte durch ſeine Sünde das Unſchuldige, und ſeine Erlöſung koſte ein ſchuldloſes Leben. Ganz ſo finden wir es auch bei dem Opfer Chriſti. Gott hat wohl ſeinen Sohn dahingegeben, aber nicht getödtet. Auch hat Chriſtus nicht ſich ſelbſt getödtet; ſeine hoheprieſterliche Thätigkeit beginnt erſt damit, daß er ſein durch der Sünder Hände vergoſſenes Blut in das Allerheiligſte des

Himmels trägt vor Gott. Vielmehr hat Jesum, der das Opfer für der Welt Sünde war, auch die Welt getödtet.

Mit dem Schlachten hört die Thätigkeit des Opfernden auf, der, wenigstens beim Sündopfer, von da an in die Stellung der Receptivität tritt. Man muß aber wohl beachten, daß der Opfernde auch bis dahin nicht auf eigne Rechnung handelt. Vielmehr nur auf Gottes Wort wählt und bringt er ein Thier für seine Sünde; nur durch Gottes Wort erwirkt die Handauflegung, daß des Sünders Schuld auf das Opfer fällt; nur Gottes Wort giebt dem Sünder Macht, ein Thier mit dem Effect in den Tod zu geben, daß er selbst dadurch des Todes quitt wird. Dies ist die sacramentale Seite, auf welche das sacrificielle Thun des Opfernden sich gründet.

Der Sünder vergießt das Blut des Opfers, aber sofort fängt der Priester es auf, nimmt als der bestellte Mittler in Gottes Namen aus des Sünders Hand das Blut des Thiers und in demselben das sich hingebende Leben des Opfers für das Leben des Sünders an. Verbliebe es bei dem Tödten des Thiers, so wäre nicht ersichtlich, wie der Tod des Thiers sühnen, dem Sünder das Leben zuwenden sollte; solche Wirkung kann das Opfer nur dadurch haben, daß es von Gott angenommen wird. Diese Annahme fängt mit dem Auffangen des Bluts durch den Priester an, hat nun aber mehrere einzelne Momente, deren erstes sich in der Blutsprengung darlegt.

Die Blutsprengung kann nur durch die Priester geschehen, denn beim Sühnopfer culminirt in ihr das הַקְרִיב, und ist das Blut vorzugsweise das קָרְבָּן, die Priester aber sind die קְרֹבִים. Nur muß man immer im Sinne behalten, daß die Priester vermöge ihrer mittlerischen Stellung bald für den Opfernden gegen Gott, bald an Gottes Statt an dem Opfernden handeln. So denn auch hier: während der Priester das Blut im Namen des das Opfer annehmenden Gottes auffängt, trägt er es im Namen des Opfernden zum Altar. Im Blut wird nicht, wie Bähr nach seinen Voraussetzungen meint, symbolisch das Leben des Opfernden, sondern wirklich das für den Opfernden eingestellte, im Tode verblutete Leben des

Opfers zum Altar gebracht. Nicht unſer Leben, ſondern ſein eigenes im blutigen Tod dahingegebenes Leben hat Chriſtus in das Allerheiligſte des Himmels getragen. Auf den Altar und an die Hörner desſelben bringen aber kann nach unſerer Anſicht vom Altar (oben S. 23 ff.) nur heißen zu Gott bringen. Was aber die Verſchiedenheiten bei der Blutſprengung betrifft, daß das Blut bald nur an den Brandopferaltar, bald in das Heilige, bald gar ins Allerheiligſte kommt, ſo waltet bei denſelben ein anderes Princip ob, als bei den Verſchiedenheiten in der Auswahl des Thiers. Bei der letzteren kommt es auf die Perſönlichkeit des Opfernden an: je höher die theokratiſche Stellung dieſes, deſto größere Dignität muß das Thier haben. Anders bei der Blutſprengung: da kommt das Thier unter allen Umſtänden nur bis an den Brandopferaltar, wenn der Opfernde ein Einzelner aus dem Volke iſt, und wenn er auch ein Stammesfürſt iſt. Iſt aber der Opfernde das ganze Volk, dem als ſolchem die Idee der Heiligkeit zukommt, oder iſt es der Hoheprieſter, in welchem dieſe Heiligkeit ſich darſtellt, ſo haben dieſe ihren Platz in dem Heiligen, und das Blut ihrer Sühne kommt nicht bloß an den Altar des Heiligen, ſondern auch gegen oder an die Kapporeth. Wir ſehen demnach in der Blutſprengung einfach das, daß das ſtellvertretend in den Tod gegebene Leben des Opfers zu Gott gebracht und von dieſem in dieſer Eigenſchaft angenommen wird nach ſeinem Wort. Und darin liegt denn unmittelbar, daß Gott in dem Blut des ſtellvertretenden Opfers auch Den annimmt, für den es eintrat, daß alſo Gott hiemit dem Opfernden Sühnung ſeiner Seele, Bedeckung ſeiner Schuld, Vergebung ſeiner Sünde gewährt. Eben darum wird auch die Blutſprengung immer vorzugsweiſe als der Moment hingeſtellt, in welchem ſich die Sühne im engſten Sinne vollzieht. Daneben müſſen wir es aber für irrig halten, wenn Kurtz und Andere in der Blutſprengung auch die ſubjective Aneignung der Sühne Seitens des Opfernden dargeſtellt finden wollen. Kurtz wird durch dieſe unrichtige Vorausſetzung unter Anderem auch zu der unhaltbaren Vor-

ſtellung getrieben, daß der Altar das Volk Gottes bedeute, und daß durch die Beſprengung des Altars ſymboliſch das Volk ſühnend mit Blut beſprengt werde. Damit wird aber Alles verſchoben. Vielmehr kommt die ſubjective Aneignung gar nicht zur Darſtellung, bleibt dem Opfernden überlaſſen: er ſieht ſein Opfer zu Gott bringen, und hat ſich dabei ſelbſt zu ſagen, daß er darin angenommen wird. Damit erübrigt denn auch die vielbeſprochene Frage: warum nicht mit dem ſühnenden Blute ſtatt des Altars lieber die opfernden Sünder beſprengt werden? Nicht durch die Benetzung mit dem Blut geſchieht die Sühne, ſondern dadurch, daß in dem Blut das Leben des Opfers zu Gott gebracht und von demſelben angenommen wird; alſo wäre es verkehrt, das Blut wieder zurück auf den Menſchen zu bringen; zu Gott, auf den Altar muß es kommen, um zu ſühnen. Wenn das zu weihende Volk, die zu weihenden Prieſter mit Opferblut beſprengt werden, ſo ſollen ſie dadurch nicht geſühnt werden, was ſchon geſchehen iſt, ſondern ſie ſollen dadurch ſelbſt nach ihren Perſonen als Altäre, als Heiligthümer, als eine Stätte hingeſtellt werden, da Gott wohnt und mit den Menſchen handelt.

Aber die Annahme des ſtellvertretenden Opfers und in ihm des Opfernden iſt durch die Blutſprengung nur von ihrer negativen Seite her vollzogen: Sühne iſt damit geſchehen, Bedeckung der Schuld iſt damit erlangt. Aber es fehlt noch, daß Gott auch poſitiv den Sünder nach vollbrachter Sühne in dem Opfer ſich wieder einen Gegenſtand ſeines Wohlgefallens ſein laſſe, und daß er noch weiter den verſöhnten Sünder in dem Opfer wieder in ſeine und des heiligen Volkes Gemeinſchaft aufnehme. Dies enthalten die beiden noch übrigen Acte des Verbrennens und des Eſſens des Opferfleiſches. Ehe wir aber hievon reden, müſſen wir erſt einige Einzelheiten feſtſtellen, nemlich was es um das Altarfeuer, um das Fleiſch des Opferthiers, und um das Heben und Weben iſt.

Von dem Altarfeuer haben wir ſchon oben, S. 24, geſehen, daß es das Feuer Jehovahs, des Geiſtes Gottes iſt.

Von dem Feuer des Geiſtes Gottes aber wiſſen wir, ohne daß es der Anführung einzelner Schriftſtellen bedürfte, daß es das Böſe im Zorn verzehrt, das Gemiſchte läutert, das Reine heiligend durchdringt, durchglüht, in die göttliche Liebesgemeinſchaft aufnimmt, dem göttlichen Weſen einigt.

Das Fleiſch des Thiers iſt die zweite Hälfte des Lebens des Thiers, während das Blut mit der Seele die erſte Hälfte desſelben iſt. Nun hat Gott 1 Moſ. 9, 4. 3 Moſ. 3, 17. 5 Moſ. 12, 16 und 3 Moſ. 17, 11 das Fleiſch des Thiers zum Eſſen und Genuß hingegeben, aber das Blut mit der Seele zum Sühnwerk für den Altar reſervirt. Alſo iſt das Fleiſch des Thiers die zum Genuß beſtimmte Lebenshälfte desſelben, während das Blut mit der Seele die zum Sühnwerk beſtimmte iſt; und wie wir hieraus bisher, wo von dem Verfahren mit dem Blute die Rede war, mit Recht ſchloſſen und fanden, daß es ſich da um die Verſöhnung durch das Opfer handle, ſo werden wir, wenn ſich's nun weiter von dem Verfahren mit dem Fleiſche des Opferthiers handelt von vorn herein anzunehmen haben, daß es da irgendwie den Genuß des Opfers gelten wird.

Das Heben wird gewöhnlich, nicht von der Schrift, aber von den Archäologen, mit dem Weben zuſammen genannt, und auch wir bemerken ſofort über Beides das Nöthige. Der Ritus des Hebens, הֲרִים, beſtand darin, daß der Prieſter die Opfergabe auf die Hände nahm, und in die Höhe hob. Es war eine Elevation, und bedeutete, wie der Geſtus und die Beiſpiele des Gebrauchs genugſam beweiſen, daß das Gehobene zu Gott ſoll. Das Gehobene heißt dann תְּרוּמָה. Das Heben kommt erſtens ſelbſtſtändig ſo vor, daß der zu Gott zu bringende Gegenſtand nur gehoben wird. So nach 3 Moſ. 7, 33 bei den Schelamim die Hebeſchulter. Dann kommt das Heben aber auch, wie eben beim Fett des Sündopfers, ſo vor, daß der zu Gott zu bringende Gegenſtand erſt gehoben, und dann verbrannt wird. In dieſen Fällen verſtärkt die Ceremonie die Bedeutung des Verbrennens. — Das Weben, הֲנִיף, beſtand darin, daß der Prieſter die Opfergabe auf die Hände des

Opfernden legte, und ſie dann zwiſchen dem Opfernden und ſich hin und her bewegte. So ergiebt es ſich aus 2 Moſ. 29, 24. 3 Moſ. 8, 27 und den Traditionen der Rabbinen. Man wird es ſich ſo zu denken haben, daß der Prieſter, mit ſeiner Hand unter die Hände des Opfernden faſſend, die auf letzteren liegende Opfergabe erſt an ſich zog und dann wieder gegen den Opfernden zurückſchob. So paßt es zur Bedeutung der Ceremonie, die nach dem rituellen Zuſammenhange, in welchem der Geſtus zur Anwendung kommt, nur die ſein kann: daß der Prieſter die Opfergabe erſt im Namen Gottes für Gott von dem Opfernden entgegen nimmt, und dann ſie von Gottes wegen dem Opfernden als Gottes Geſchenk zum Genuß zurückgiebt. Die Opfergabe geht zwiſchen dem Opfernden und Gott hin und her, um ſchließlich von Dieſem Jenem zum Genuſſe überwieſen zu werden. Ganz klar tritt dies bei der Weihe der Leviten 4 Moſ. 8, 5 ff. heraus. Da werden die Leviten von dem Volke Gotte geſchenkt, und von Gott dem Volke zurückgegeben zum Dienſt am Heiligthum, und dies wird durch die Ceremonie des Webens ausgedrückt. Erſt, nachdem das Volk den Leviten als einem Opfer die Hände aufgelegt hat, nimmt Aaron dieſelben mit der Ceremonie des Webens V. 11. für Gott, denn ſie ſind V. 16. Iſraels Geſchenk an Gott; dann aber tritt V. 13. Moſes in ſeiner geſetzgeberiſchen Stellung dazwiſchen, und giebt von Gottes wegen die Leviten dem Aaron und ſeinen Söhnen als dem Amt der Kinder Iſrael mit der Ceremonie des Webens zurück, denn ſie ſind V. 19. Aaron und ſeinen Söhnen von Gott zum Geſchenk gegeben, um dem Amt des Volks zu dienen. Daß hier die Ceremonie des Webens wiederholt wird, hat ſeinen Grund darin, daß die Darbringenden und Die, welche die Opfergabe von Gott zum Genuſſe zurückerhalten, in dieſem Falle zwar dem Weſen nach dieſelben ſind, aber ſich in verſchiedenen Perſonen darſtellen. Man könnte ſich aber auch denken, daß die volle Ceremonie des Webens auch hier nur ein Mal, daß V. 11. nur die an ſich nehmende, V. 13. nur die zurückgebende Bewegung gemacht wäre. — Beide Ceremonien wer-

den niemals mit einem und demſelben Gegenſtande vorgenommen: was gehoben wird, wird nicht gewoben, und umgekehrt. Wohl aber kommt es vor, daß in verſchiedenen Zwiſchenräumen derſelbe Gegenſtand erſt gehoben, dann gewoben wird, aber dann auch ſo, daß beide Ceremonien ihre Bedeutung behalten. Als z. B. 2 Moſ. 25, 2. 3. 36, 6 Gaben von dem Volk zum Bau des Heiligthums eingefordert und gegeben wurden, wurden ſie gehoben, denn Jehovahs Beſitzthum ſollten ſie werden; aber als dieſelben 2 Moſ. 38, 24 durch Verarbeitung für das Volk nutzbar gemacht wurden, wurden ſie gewoben.

Kehren wir nun zu dem Sündopferritual zurück, ſo kommt dem Abziehen und Zerlegen des Thieres keine religiöſe Bedeutung zu. Aber es werden dabei die Fettſtücke ausgeſondert. Das ganze Fleiſch des Thieres kann beim Sündopfer, das eben hierin eine ſeiner Eigenthümlichkeiten hat, nicht verbrannt werden, weil es auch noch zu dem nöthigen Opfereſſen dienen ſoll. Aber es werden nun auch für das Verbrennen die Fettſtücke, als das Beſte Röm. 11, 16 und Innerlichſte des Fleiſches, ausgeſondert, ſo daß in ihnen doch wenigſtens repräſentativer Weiſe das Ganze verbrannt wird. Dieſe Fettſtücke werden gehoben, und was dieſer Ritus bedeutet, das Bringen derſelben zu Gott, wird dann gleich in noch mehr directer Weiſe ausgeführt durch das Verbrennen auf dem Altar. Denn der nächſte Zweck des Verbrennens iſt, daß das verbrennende Opfer in dem Rauch, in welchen es ſich auflöſt, in welchen ſeine Materialität ſich vergeiſtigt, zum Himmel zu Gott aufſteige; das beweiſt ſchon die ſolenne Bezeichnung der Brandopfer durch עלה. Gott aber läßt ſich dann, nach dem ſtehenden Ausdruck der Schrift, ſolchen Rauch einen Geruch des Wohlgefallens ſein, d. h. er nimmt das Opfer an zum Wohlgefallen. Und erinnern wir uns nun, daß das Fleiſch die zum Genuß beſtimmte Lebenshälfte des Thiers iſt, ſo kann die Bedeutung des Ritus nicht unklar ſein: Wie Gott das in den Tod gegebene Leben des Opfers in ſeinem Blute zur Sühne angenommen hat, ſo nimmt er

es weiter in ſeinem Fleiſche zum Wohlgefallen an, wird des Opfers froh, genießt es. Und zwar thut Gott wie das Erſte ſo auch das Letzte, indem er es an dem Opfer thut, zugleich auch an dem Opfernden; weil das Opfer durch den ſtellvertretenden Tod hindurchgegangen iſt, vertritt es den Opfernden vor Gott auch dann, wenn es Gott zum Geruch des Wohlgefallens wird; ſo daß Gott den Opfernden, wie er ihn in dem Blut des Opfers zur Begnadigung angenommen hat, nun auch in dem Wohlgeruch des Opfers und um des Opfers willen zum Wohlgefallen annimmt, ſeiner genießt, ſeiner als eines Gereinigten, Wiedergefundenen froh wird. Wir werden hier mit Recht vergleichen, daß auch unſer Herr Chriſtus, nachdem er ſein Blut vergoſſen, in ſeinem Fleiſch zu Gott zum Himmel eingegangen iſt, und daß wir wie durch ſein Blut verſöhnt, ſo auch in Ihm, dem zum Himmel Erhöhten und uns allda Vertretenden, Gott angenehm und lieb ſind. Dieſe Parallele wird ſchon dadurch beſtätigt, daß von der Himmelfahrt Chriſti das ἀναβαίνειν eben ſo ſehr der ſolenne Ausdruck iſt als das עָלָה vom Verbrennen des Opfers. Von dieſer Parallele aus verſtehen wir auch, wie das Verbrennen nicht aufgefaßt ſein will, nemlich nicht ſo, als ob dieſer Ritus nur ein ſymboliſcher von ſignificativer Bedeutung geweſen, nicht ſo, als ob eigentlich nicht das Opfer, ſondern der Opfernde hätte verbrannt werden ſollen, nicht ſo, als ob mit dem Verbrennen des Opfers nur dem ſündigen Opfernden hätte geſagt und gezeigt ſein ſollen, wie er im Feuer geläutert und geheiligt werden müſſe, um Gott gefällig zu werden. Dem Allen ſteht durchaus entgegen, daß conſtant von dem Opfer ſelbſt und Epheſ. 5, 2 auch von dem Opfer Chriſti geſagt wird, es gereiche Gott zum Wohlgefallen. Demnach liegt die Sache ſo: Das Opfer zunächſt nimmt Gott mit Wohlgefallen an, indem er es in ſeinem Fleiſche genießt, aber in dem Opfer und um des Opfers willen ſieht er dann, weil es für den Opfernden eintritt und denſelben vor ihm vertritt, auch den Opfernden mit Wohlgefallen an. Halten wir aber dies feſt, ſo haben wir dann allerdings noch ein

Zweites hinzuzunehmen: Handelte es ſich bloß darum, daß das Fleiſch des Opfers zu Gott komme, ſo konnte dies auch bloß durch den Ritus des Hebens geſchehen; wenn es ſtatt deſſen durch Altarfeuer, durch das Feuer des Geiſtes Gottes verbrannt ward, ſo wird auch das ſeinen Sinn haben. Da müſſen wir freilich nicht allein alle die Erklärungen verwerfen, die in dem Verbrennen ein Abbild der ewigen Höllenſtrafen ſehen, ſondern auch alle die Ausdeutungen, die durch das Verbrennen an dem Opfer ſelbſt irgendwie einen Proceß des Läuterns, Reinigens und Heiligens vorgehen laſſen. Denn das Opfer iſt an ſich rein, der Läuterung nicht bedürftig; und muß auch rein ſein, nicht bloß um ein Sühnmittel, ſondern auch um ein Gegenſtand des göttlichen Wohlgefallens zu ſein, in welchem und durch deſſen Vertretung der Opfernde wohlgefällig wird. Vielmehr kann das Verbrennen durch Altarfeuer für das Opfer ſelbſt nur das bedeuten, daß es, rein und gut, wie es iſt, durch das Feuer Gottes ſeiner Materialität entkleidet, aus irdiſchem zu himmliſchem Weſen umgeſchmolzen, verklärt, und ſo Gott geeinigt wird. Wir vergleichen, daß auch Chriſtus ſich durch den ewigen Geiſt Ebr. 9, 14 geopfert und in verklärtem Fleiſch den Himmel eingenommen hat. Und das hat dann weiter allerdings auch auf den Opfernden eine ſubjective Beziehung. Dieſe ſubjective Beziehung wird in den Riten des Sündopfers nicht hervorgeſtellt; Alles, was in demſelben vorgenommen wird, wird an dem Opfer vorgenommen. Aber was mit dem Opfer vorgenommen wird, das wird mit demſelben für den Opfernden, dem Opfernden zu Gute vorgenommen; und der Opfernde hat ſich dies zu ſagen, wenn er das Verfahren mit dem Opfer anſieht. Wenn der Opfernde ſieht, wie das ihn vor Gott vertretende Opfer in ſeinem Fleiſch zu Gott gehoben, und in ſeinem Wohlgeruch von Gott angenommen, wie Gott deſſelben froh wird, ſo hat er ſich dabei mit Freuden zu ſagen, daß in dem Opfer er bei Gott angenommen, Gott ſeiner froh geworden iſt. Wenn er aber ſieht, wie das ſchuldlos reine Opfer durch Gottes Feuer in ſüßen Geruch verklärt zu Gott

kommt, ſo hat er ſich anzuſehen, wie er, obwohl wegen ſeiner Sünde verſöhnt doch immer noch nicht rein iſt, wie vielmehr an ihm das Feuer des Geiſtes Gottes erſt verzehrend, ſtrafend, läuternd wird wirken müſſen, ehe er verklärt zu Gott kommen kann, und daß er die Aufgabe hat, Solches durch den Geiſt Gottes an ſich wirken zu laſſen. Kurz, er wird ſich gegenüber dem Act der Verbrennung zu ſagen haben, daß ihm nach erlangter Verſöhnung und durch dieſelbe nunmehr auch die Pflicht der Heiligung zufällt. Aber wie geſagt, nur zu ſagen wird ſich der Opfernde dies haben, wenn er den Act des Verbrennens anſieht; aber im Ritus hervorgeſtellt wird dieſe ſubjective Seite im Sündopfer nicht. Bei anderen Opfern, z. B. beim Brandopfer, geſchieht dies durch Verbindung eines unblutigen Opfers mit dem Act der Verbrennung, wie wir ſpäter ſehen werden; aber durch die Idee des Sündopfers iſt es gegeben, daß der Opfernde dabei möglichſt in der Receptivität erſcheint, daß er von allen ſubjectiven Gedanken und Empfindungen, mit denen er dem für ihn geſchehenden Opfer zu folgen hat, keine anderen mit der Handlung darzuſtellen bekommt, als nur die Buße, die Reue und den Glauben, die er mit dem Herzuführen und Tödten des Thiers thätlich darlegt. In dem Act des Verbrennens iſt das Sündopfer von dem Brandopfer verſchieden und den Schelamim ähnlich; wir können aber die Vergleichung erſt anſtellen, wenn wir von dieſen geredet haben werden.

Es folgt das Eſſen des Opferfleiſches. Wer ißt, nimmt Das, was er ißt, in ſich auf, genießt desſelben, und zwar zu der Folge, daß es ihm Leib und Leben nährt und fördert, ihm zu Fleiſch und Blut wird, ihm zu Gute kommt. Nun aber iſt, was beim blutigen Opfer gegeſſen wird, das Opfer ſelbſt nach ſeinem Fleiſch, es iſt das Fleiſch des Thiers, das nicht allein Opfer war, ſondern auch noch in dem Moment des Eſſens Opfer iſt. Eben darum ſoll das Opferfleiſch immer noch an demſelben Tage gegeſſen werden: das Eſſen ſoll von dem Act des Schlachtens u. ſ. w. nicht ſo weit getrennt werden, daß das Fleiſch nicht mehr als lebendiger Theil

der victima, der geopferten Perſönlichkeit erſcheint. Weil Bähr und Kurtz dieſes wichtige Moment überſehen, verlieren ſie hier völlig den Faden: Jener kann hier die Symboliſirung des Heiligungsproceſſes nicht weiter verfolgen; Dieſer giebt hier von der Idee der Stellvertretung auch den letzten Reſt auf; Beiden wird mit einem Male das Fleiſch des Opfers zu einer Mahlzeit, welche Gott dem Opfernden u. ſ. w. giebt. Vielmehr will feſtgehalten ſein, daß in dem Act des Eſſens das Opferthier nichts Anderes als in dem ganzen Verlauf des Opfers, und das Fleiſch des Opfers nichts Anderes als in dem Act des Verbrennens bedeutet. So behält denn das Opferthier auch hier ſeine für den Opfernden eintretende, ihn vertretende Stellung: es wird nicht der Opfernde, ſondern das Thier, das Opfer gegeſſen, aber damit geſchieht in dem Opfer auch dem Opfernden Etwas. So ſagt 3 Moſ. 7, 18 ausdrücklich, daß durch das Eſſen des Opferfleiſches, wenn es richtig damit zugehe, das Opfer dem Darbringenden „zugerechnet", „angerechnet", und der Darbringende „wohlgefällig auf- und angenommen werde". Nun aber iſt weiter der das Fleiſch des Opfers Eſſende nicht etwa Gott. Gott hat das Opfer und in demſelben den Opfernden bereits in dem Act des Verbrennens angenommen; und zwar hat er es nicht in der materiellen, dem Menſchen eignenden Genußweiſe des Eſſens, ſondern in der geiſtigeren des Riechens gethan. Die Anſicht Hofmann's, daß in den Opfermahlen der Darbringende Gott zu Gaſte lade und bewirthe, folgt freilich aus ſeiner Grundanſicht, daß das Opfer nichts als Darbringung, menſchliche Leiſtung ſei, hat aber in der Schrift Nichts für ſich. Die Heiden geben ihren Götzen zu eſſen, nie Iſrael ſeinem Gott. Im Abendmahl geben nicht wir Gotte, ſondern Gott uns zu eſſen. Vielmehr ſind es bald 3 Moſ. 7, 33 nur der fungirende Prieſter allein, bald 3 Moſ. 6, 29 alle wirklichen Prieſter, bald 7, 31 die Prieſter mit ihren Familien, bald 5 Moſ. 12, 18 der Opfernde ſelbſt mit ſeinem ganzen Hauſe, Geſinde, welche das Opferfleiſch eſſen ſollen. Und dem gegenüber wird 3 Moſ. 7, 20 verordnet, daß kein levitiſch

Unreiner das Opferfleiſch mit eſſen darf, bei Todesſtrafe. Und zwar ſoll hiedurch nicht etwa das Opferfleiſch vor Verunreinigung bewahrt werden, welcher Fall 7, 19 vorgeſehen iſt, ſondern die Heiligkeit der eſſenden Geſellſchaft ſoll erhalten, nicht durch ein unreines Glied verunreinigt werden. Alſo, das heilige Volk Gottes, und zwar nach den verſchiedenen theokratiſchen Abſtufungen ſeiner Heiligkeit je nach der Verſchiedenheit der Opferarten, unter Umſtänden unter Einſchluß des Opfernden ſelbſt, ſoll das Opferfleiſch eſſen; und folglich iſt es auch das heilige Volk, welches mit ſolchem Eſſen des Opfers dem Opfernden das Opfer „zurechnet", und ihn in demſelben wohlgefällig annimmt. Daneben kommt in Betracht, daß nicht bloß gegeſſen, ſondern auch in einem gemeinſamen Mahle gegeſſen wird: nicht genug, daß die Volksgemeinſchaft die eſſende iſt, ſondern ſie ißt auch in gemeinſamem Mahle. Das gemeinſame Eſſen aber iſt bekanntlich nicht allein bei den Iſraeliten, ſondern bei allen Völkern ein Symbol und Ausdruck der Friedens- und Liebesgemeinſchaft, der häuslichen Einigkeit. Damit iſt uns auch beſtimmt, wohinein der Opfernde durch das Opfermahl aufgenommen wird: indem die heilige Volksgemeinde das ihn vertretende Opfer in einem gemeinſamen Mahle ißt, nimmt ſie ihn in dem ihn auch bei ihr wieder wohlgefällig machenden Opfer in ihre heilige Liebes- und Friedensgemeinſchaft auf. Endlich fragt ſich, wer das Mahl ausrichtet? Wir antworten mit Bähr und Kurtz, daß Gott dies thue. Nur will die ſchiefe Vorſtellung fern gehalten ſein, als ob Gott ſich mit zu Tiſche ſetze und eſſe. Vielmehr ergiebt uns der ganze Hergang der Opferhandlung die richtige Vorſtellung: Gott hat die Seele des Opfers in ſeinem Blut, und in ſeinem Fett ſein ganzes Fleiſch, ſeine ganze Leiblichkeit, alſo das ganze Opfer angenommen; nun giebt er den Reſt des Fleiſches, es mit ſeinem Volke theilend, ſeinem Volke zu eſſen. Hofmann meint freilich, es ſtehe nirgend geſchrieben, daß Gott das ihm Geopferte zurückgebe; aber abgeſehen davon, daß dies da, wo das Weben ſtattfindet, geradezu dem Auge vorgeführt wird, hat Gott ein

für alle Mal im Geſetz beſtimmt, daß und wann Opferfleiſch gegeſſen werden ſoll, und durch dieſen allgemeinen Befehl giebt er in jedem einzelnen Falle, in welchem derſelbe zum Vollzuge kommt, den Eſſenden das Eſſen; es ſteht auch in der Opferthorah ein Mal über das andere, daß Gott ſeinen Prieſtern u. ſ. w. dieſe Stücke vom Opferfleiſch gegeben habe.

Auf Grund dieſer einzelnen Erörterungen werden wir nun die Bedeutung des Eſſens des Opferfleiſches feſtſtellen können: das Opfer hat ſtellvertretend die Sünde des Opfernden getragen und ihn geſühnt; auch hat Gott dieſe Vertretung und in derſelben den Opfernden zum Wohlgefallen angenommen. Nun aber iſt weiter Noth, daß der von Gott Begnadigte auch in die Gemeinſchaft ſeines heiligen Volkes wieder aufgenommen werde. Zwar verſteht ſich an ſich von ſelbſt, daß was Gott wieder angenommen hat, auch bei ſeinem heiligen Volk wieder angenommen ſein muß; und daher kann auch unter Umſtänden, z. B. beim Brandopfer und in manchen Fällen beim Sündopfer, das Opfereſſen fehlen, während z. B. die Blutſprengung nie fehlen kann. Aber wenn alle Momente dargeſtellt werden ſollen, ſo muß doch auch dieſes zum Ausdruck kommen, weil es wirklich ein ſelbſtſtändiges Moment iſt. Der Sünder hat ſich durch ſeine Sünde nicht allein von Gottes Gnade, ſondern auch von dem Volke Gottes geſchieden, und kann auch nicht ſelbſtwillig wieder in die Gemeinſchaft deſſelben hineintreten, ſondern muß von Gott wieder eingepflanzt werden. Gott nimmt den ihm wohlgefälligen Menſchen in ſeine Gemeinſchaft auf, aber dieſe göttliche Gemeinſchaft iſt eben die Gemeinſchaft ſeines heiligen Volks, und Gott bethätigt die Aufnahme eines Menſchen in ſeine Gemeinſchaft dadurch, daß er ihn in die Gemeinde ſeines Volks aufnimmt. Wenn daher das Opfer den Sünder vor Gott vertreten hat, um ihn zu ſühnen, ſo muß es ihn demnächſt auch vor dem heiligen Volke Gottes vertreten, um ihn auch mit dieſem zu verſöhnen und in die Gemeinſchaft desſelben wieder herzuſtellen. Und auch das heilige Volk ſeiner Seits, das ja an dem Sünder durch deſſen Sünde zu ſeinem

Schaden und Kummer ein Glied verloren hat, muß das Opfer entgegennehmen, ſeine Vertretung gelten laſſen, nachdem Gott ſie hat gelten laſſen, und ſeiner genießen und froh werden, indem es in demſelben den Sünder wieder in ſeine Friedens- und Liebesgemeinſchaft, welche die Friedens- und Liebesgemeinſchaft Gottes ſelbſt iſt, zurücknimmt. So fordert die Vollſtändigkeit des ſühnenden Opfers, daß durch das Opfer der Sünder nach wiedererlangtem göttlichen Wohlgefallen auch in die Gemeinſchaft Gottes und ſeines heiligen Volks wieder hergeſtellt werde. Und dies eben bedeutet das Eſſen des Opferfleiſches: Nachdem Gott in dem Act des Verbrennens das Opfer und in demſelben den Opfernden zum Wohlgefallen angenommen hat, theilt er den Reſt des Fleiſches der zum Genuß beſtimmten Lebenshälfte des Opfers ſeinem Volke mit. Er ſelbſt hat davon das ideal Beſte, das Fett, genommen; aber ſeinem Volke giebt er das menſchlich Beſte, das Nutz- und Eßbare, das Fleiſch; denn Gott hat Freude, das Volk Gottes aber hat Nutzen davon, wenn für einen Sünder ein ſühnendes Opfer eintritt. Solche Gabe giebt Gott den ſein heiliges Volk Repräſentirenden, den Prieſtern, und dem engeren Volkskreiſe, der den Opfernden näher umgiebt und für ihn die ganze Volksgemeinde darſtellt, unter Umſtänden den Opfernden ſelbſt eingeſchloſſen. Dieſe Repräſentation des heiligen Volks aber ißt dann in gemeinſamem Mahle das Opfer. Damit nimmt denn zunächſt das heilige Volk das Opfer entgegen, läßt ſeine Vertretung gelten; nimmt alſo in demſelben auch den Opfernden, für den es eintritt, von Gemeinſchafts wegen wieder an. Weiter aber indem das Volk als ſolches in gemeinſamem Mahle das Opfer ißt, genießt es dasſelbe, wird es desſelben froh, läßt es dasſelbe ſich zu Gute kommen, ſeinen Leib und ſein Leben nähren; denn nicht bloß dem entſündigten Sünder kommt ja das ſühnende Opfer zu Gute, ſondern dem ganzen Volke, das dadurch ſein krankes Glied wieder empfängt und ſo an ſeinem Leibe und Leben gebeſſert wird. In dem Opfer aber und um des Opfers willen genießt denn das Volk auch des Sünders,

den es vertritt, wird ſeiner wieder froh, fügt ihn ſeinem Leibe wieder ein, läßt ihn wieder ſeinem Geſammtleben zu Gute kommen, kurz ſtellt ihn in ſeine Gemeinſchaft wieder her. Und ſo hat ihn denn Gott wieder in ſeine und ſeines Volkes Gemeinſchaft (1 Cor. 10, 18) eingepflanzt. Und davon iſt denn noch weiter die Folge, aber auch nur die Folge, daß ſolch Opfereſſen eine Fröhlichkeit vor Jehovah 5 Moſ. 27, 7 für alle Eſſenden iſt.

Nur Ein Punkt, die Erweiterung und Verengerung des Kreiſes der Eſſenden, bedarf noch einer näheren Erläuterung. Wie wir geſehen, ſtellt dieſer Kreis der Eſſenden das heilige Volk dar, das durch dieſe Repräſentanten des ſühnenden Opfers genießt, und in demſelben den verſöhnten Sünder aufnimmt. Folglich werden, wenn überhaupt ein Opfereſſen ſtattfinden ſoll, mindeſtens die wirklich activen Prieſter es eſſen müſſen, denn in ihnen ſtellt ſich gerade das Volk als das heilige Volk Gottes dar. Umgekehrt kann es aber aus eben demſelben Grunde dabei, daß die Prieſter eſſen, bewenden, wenn es ſoll. Dagegen kann aber auch der Kreis der Eſſenden erweitert werden, namentlich wenn der Begriff der Gemeinſchaft durch das gemeinſame Mahl in den Vordergrund geſtellt werden ſoll. Und da beſteht denn die größtmöglichſte Erweiterung des eſſenden Kreiſes darin, wenn der Opfernde ſelbſt hinzugezogen wird, denn da wird der, der eigentlich das Object (zwar nicht des Eſſens, aber) der damit vorgehenden Wiederaufnahme in die Gemeinſchaft iſt, zum theilnehmenden Subject gemacht. Nothwendig iſt die Zuziehung des Opfernden nicht: da ſeine Wiederaufnahme nicht durch ſein Thun, ſondern in dem ſühnhaften Opfer geſchieht, ſo kann er auch ihr gegenüber in der bloßen Paſſivität bleiben. Aber er kann zu dem Opfermahl zugezogen werden; und die Grundbedeutungen deſſelben bleiben auch dann die oben entwickelten, nur daß ſie ſich hinſichtlich ſeiner vermöge ſeiner eigenthümlichen Stellung zur Sache etwas anders, nemlich ſo wenden: Auch er nimmt dann das Opfer, das ſeine Sühne gewirkt hat, an und in ſich auf. Zwar nicht ſo nimmt er es an wie Gott es

annimmt, nicht ſo daß er die Sühnkraft deſſelben gelten ließe; ſondern das von Gott angenommene und ihm zur Verſöhnung gerechnete Opfer nimmt er von Gottes Hand entgegen, genießt deſſelben, wird ſeiner froh, freut ſich der darin erlangten Verſöhnung, wird in demſelben ſich ſelbſt wieder wohlgefällig und in ſeinem Gewiſſen verſöhnt, läßt es auch ſammt Allem, was es ihm erworben hat, ſein Fleiſch und Blut werden, und zur Beſſerung ſeines Lebens gereichen. Kurz, er wie die anderen Eſſenden eſſen das Opfer und laſſen ſich in dem Genuſſe desſelben den Opfernden (die Anderen ihn, er ſich ſelbſt) wieder einen Gegenſtand des Wohlgefallens werden. So vollzieht ſich in dem Miteſſen des Opfernden zunächſt die ſubjective Aneignung des Opfers durch ihn. Namentlich aber hat die Gemeinſamkeit des Mahls für den miteſſenden Opfernden Bedeutung: Indem der verſöhnte Sünder das Opfer, das ihn verſöhnt hat, am Tiſche Gottes zuſammen mit den Repräſentanten des heiligen Volkes Gottes genießt, vollzieht ſich actuell und thatſächlich ſeine Wiederherſtellung in die Gemeinſchaft dieſes heiligen Volks.

Nach dieſen allgemeinen Bemerkungen über das Eſſen des Opferfleiſches erklären ſich nun die Modificationen leicht, in welchen es beim Sündopfer vorkommt. Beim Sündopfer darf nie der Opfernde mit eſſen. Wie wir durch den ganzen Verlauf des Sündopfers fanden, daß der Opfernde nur ſeine Buße bethätigen darf, aber bei allen zu ſeiner Sühnung und Wiederherſtellung dienenden Acten durchaus in Receptivität geſetzt wird, ſo ſoll er auch dem Opfermahl gegenüber nur ſich in ſich ſagen, was damit für ihn und mit ihm geſchieht. Dagegen ſollen die Prieſter, die durch ihr Amt heiligen, und darum auch nur die wirklichen Prieſter, nicht ihre Familien das Fleiſch des Sündopfers eſſen, denn es gehört zum Sündopfer, daß der verſöhnte Sünder auch wieder in die heilige Gemeinſchaft aufgenommen werde, und zwar recht in den Mittelpunkt der Heiligkeit. Darum heißt auch 3 Moſ. 10, 17. 6, 17. 25. 29 das Fleiſch des Sündopfers ein Allerheiligſtes: es war wie der Raum des Allerheiligſten nur für

Gott, der es nur mit ſeinen Prieſtern theilte. Nur wenn für den Hohenprieſter und in ihm für die ganze Prieſterſchaft, oder wenn für das ganze Volk, in welchem ja dann auch die Prieſterſchaft einbegriffen war, ein Sündopfer gebracht ward, ſollte gar kein Opfereſſen ſtattfinden. In dieſen Fällen konnte kein Opfereſſen ſtattfinden, da die Prieſter ſelbſt mit die Opfernden waren, und die Opfernden nicht mit eſſen durften. Es war aber auch in dieſen Fällen kein Opfermahl nöthig, denn für das ganze Volk und für die Prieſterſchaft bedurfte es nur der Wiederherſtellung in die Gemeinſchaft Gottes, und dem war durch den Act des Verbrennens genügt; eine heiligere menſchliche Gemeinſchaft, in welche dieſe Opfernden hätten wieder aufgenommen werden können, gab es nicht. In dieſen Fällen wurde daher das Opferfleiſch außer dem Lager verbrannt, welcher Handlung keine religiöſe Bedeutung zukommt. Wie ſich das Sündopfer hinſichtlich des Mahls zu den anderen Arten des blutigen Opfers verhält, können wir erſt weiterhin vergleichend beſprechen.

Nachdem wir ſo Weſen und Form des Sündopfers erkannt haben, können wir das Schuldopfer (3 Moſ. 5, 14—6, 7. 7, 1—7) um ſo mehr übergehen, als daſſelbe nach Kurtz's*) richtiger Beobachtung vermöge ſeiner Bedeutung nur für Einzelne gebracht werden kann, mithin zum öffentlichen Gottesdienſt nicht gehört, auch in ſeiner Bedeutung ſich dem Sündopfer eng anſchließt, und in ſeinen Formen Nichts hat, was nicht beim Sündopfer oder Brandopfer auch vorkäme. Wegen der Bedeutung des Schuldopfers ſind wir übrigens mit Hofmann**) darin einverſtanden, daß es bei ſolchen Verfehlungen zu bringen war, bei denen es nicht bloß auf Sühnung der Verſündigung, ſondern auch auf Gutmachung eines durch die Sünde dem gemeinen Weſen oder dem Nächſten verurſachten Schadens, deſſen Werth ſich berechnen und erſetzen ließ, ankam.

*) A. a. O. S. 226 ff.
**) A. a. O. II, 164 ff.

Zum Brandopfer 3 Moſ. 1, 3—17. 6, 8—11. 7, 8. 9, 17. 4 Moſ. 15, 1 – 12. 28, 2 ff. 2 Moſ. 29, 38—42 konnte jedes männliche opferbare Thier genommen werden. Das Herzuführen, Handauflegen, Schlachten geſchah hier wie beim Sündopfer. Aber das Blut ward weder in das Heiligthum, noch an die Hörner des Altars gebracht, ſondern an den Brandopferaltar gegoſſen, wie beim Sündopfer nur mit dem Reſt des Blutes geſchah. Dagegen ward, nachdem das Thier enthäutet und zerlegt, und das Fell dem Prieſter zugefallen war, das Thier gehoben und auf dem Brandopferaltar von den Prieſtern vollſtändig 3 Moſ. 1, 9 verbrannt, und zwar (vgl. 3 Moſ. 1, 8. 9. 12. 13. 8, 20. 21. 9, 13. 14) in folgender Ordnung: Erſt brachte der Prieſter Kopf, Fett und Rumpfſtücke auf das Altarfeuer; mittlerweile wuſch der Opfernde die Eingeweide und die der Bauchhöhle nahe liegenden Theile der Schenkel aus, welche dann auch von dem Prieſter verbrannt wurden. Damit ſchließt das Brandopfer an ſich ab. Aber regelmäßig 2 Moſ. 29, 38 – 42. 4 Moſ. 15, 1—12. 28, 1 ff. 29, 1 ff. 3 Moſ. 9, 17 verband ſich dann dem Act des Verbrennens noch ein unblutiges Opfer, eine Minchah, wie ſie 3 Moſ. 2 beſchrieben wird.

Alle dieſe Vornahmen des Brandopfers kommen im Weſentlichen beim Sündopfer eben ſo vor. Und da nun auch 3 Moſ. 1, 4 das כפר ausdrücklich auch vom Brandopfer ausgeſagt wird, da es überdem ein blutiges Opfer iſt und alles Blut auf dem Altar nach 3 Moſ. 17, 11 ſühnt, ſo kann darüber kein Zweifel ſein, daß die Grundbedeutung des Brandopfers dieſelbe wie die des Sündopfers iſt, d. h. daß beide ſühnende Opfer ſind. So werden denn auch die Stellung des Opferthiers und die Bedeutung der einzelnen Vornahmen vom Herzuführen an bis zum Verbrennen genau eben ſo beim Brandopfer wie beim Sündopfer zu verſtehen ſein*). Dabei

*) Alſo namentlich auch der Act der Handauflegung. Als ich Lit. Abhdl. I, 420 die Worte „Derjenige, für welchen — Dank gegeben“ ſchrieb, war ich noch nicht zu der Erkenntniß gekommen, daß alle blutigen Opfer,

aber zeigt ſich eine Abweichung des Brandopfers nach zwei Seiten hin. Während nemlich beim Sündopfer der Act der Blutſprengung möglichſt durch Bringen des Bluts an die Hörner des Altars und ſelbſt in das Heiligthum ausgebildet erſcheint, wird dagegen beim Brandopfer das Bringen des Bluts an den Altar zwar nicht unterlaſſen, aber in möglichſt wenig auszeichnender Weiſe ſo ausgeführt, wie beim Sündopfer nur mit dem Reſt des Blutes geſchah. Demnach iſt das in der Blutſprengung ſich vollziehende negative Moment der Bedeckung der Schuld, der Vergebung der Sünde, das כפר im engeren Sinne, beim Sündopfer die Hauptſache, beim Brandopfer aber nur Moment, nur Vorausſetzung für die Hauptſache. Und dieſe Hauptſache beſteht dagegen beim Brandopfer in dem Act des Verbrennens. Denn dasjenige עלה, was beim Sündopfer und ſonſt nur von dem Act des Verbrennens ausgeſagt wird, giebt dem Brandopfer im Ganzen den Namen עֹלָה. Dem entſprechend iſt denn auch bei ihm der Act des Verbrennens ſo vollſtändig als möglich ausgebildet. Nur das Fell wird, offenbar bloß als Revenüe, an den Prieſter abgegeben; alles Uebrige kommt vollſtändig auf den Altar. Ganz nimmt Gott auch das Fleiſch des Opfers an, um in ihm auch den Opfernden ganz anzunehmen, ſeiner ganz zu genießen, ſeiner ganz froh zu werden. Darum muß auch im Brandopfer das Thier ein männliches Thier ſein, weil ein männliches Thier mehr als ein weibliches ein ganzes Thier iſt. Weil das Thier ganz verbrannt wird, heißt das Brandopfer auch 5 Moſ. 33, 10 כָּלִיל, Ganzopfer; es giebt wiederum der Act des Verbrennens dem ganzen Brandopfer den Namen. Damit ſtimmt es denn auch überein, wenn Das, was ſonſt als die Wirkung des Verbrennens angegeben wird: daß Gott das im Rauch zu ihm aufſteigende Opfer, und in demſelben den Opfernden zum Wohlgefallen annehme, conſtant als die Wirkung und der Zweck des ganzen

auch die Brandopfer und Schelamim, ſühnende Opfer ſind. Ich nehme daher jene Worte als unzutreffend hierdurch zurück.

Brandopfers hingeſtellt wird: Der Opfernde ſoll 3 Moſ. 1, 3 es bringen, „damit es ihn angenehm vor Jehovah mache"; es wird 3 Moſ. 1, 4 „ihm wohlgefällig angenommen werden"; es iſt 3 Moſ. 1, 9. 13. 17. 8, 21. 5 Moſ. 28, 6. 8. 13. 27. 29, 2. 6. 8. 13. 36 „Gotte ein Geruch des Wohlgefallens". Im Gegenſatz hiezu ſahen wir, daß beim Sündopfer nur ein Theil des Fleiſches auf dem Altar verbrannt, alſo der Act des Verbrennens abgeſchwächt wurde. So ſtellt ſich uns denn zunächſt der Unterſchied des Brandopfers vom Sündopfer feſt: Es iſt Ein ſühnendes Opfer, aber mit Hervorhebung verſchiedener Momente: Culminirt das Sündopfer im Blutſprengen, ſo culminirt das Brandopfer im Verbrennen; wie im Sündopfer das negative Moment der Sündenvergebung, ſo iſt im Brandopfer das poſitive Moment des Wieder von Gott wohlgefällig angenommen werdens die Hauptſache; und während beim Sündopfer das Wohlgefällig werden nur ſecundair, nur als die nothwendige Conſequenz der erlangten Sündenvergebung zum Ausdruck kommt, kommt beim Brandopfer das Sündenvergeben nur ſecundair, nur als nothwendige Vorausſetzung zur Darſtellung. So ſtellt ſich uns aber weiter auch die Bedeutung des Brandopfers feſt: Im Brandopfer ſucht der Menſch das göttliche Wohlgefallen; aber weil er ein ſündiger Menſch iſt, kann er dies nur mittelſt eines blutigen ſühnenden Opfers; daher iſt das Brandopfer ein Sühnopfer, aber ſo daß der Sühnact nur die nothwendige Vorausſetzung für den Act der Aufnahme in das göttliche Wohlgefallen, und letztere den Mittelpunkt bildet. Das hat denn aber noch weitere Conſequenzen für den Ritus des Brandopfers. Es findet dabei kein Opfereſſen ſtatt. Nicht daraus darf dies erklärt werden, daß für das Eſſen kein Fleiſch übrig bleibt, ſondern daraus, daß, weil es beim Brandopfer ausſchließlich auf das Angenommen werden bei Gott ankommt, es für das Mahl auf das Angenommen werden bei heiliger Menſchengemeinſchaft gar nicht ankommt. Dagegen fordert das Brandopfer nach einer anderen Seite hin eine Ergänzung. Wir ſahen oben, wie in dem Act des Verbrennens

zugleich dem Opfernden die Nothwendigkeit ſeiner ſubjectiven Heiligung vorgeführt wird. Dies ſubjective Moment fand im Sündopfer keinen Ausdruck. Anders aber im Brandopfer, wo das Verbrennen Hauptſache iſt: hat Gott in demſelben den Menſchen ganz angenommen, ſo iſt ihm damit auch nicht allein die Möglichkeit gegeben, ſondern auch die Pflicht auferlegt, nun auch ſich und was ſein iſt, ganz Gotte und ſeinem Geiſte zur Durchdringung, Läuterung und Heiligung hinzugeben. Und dies vollzieht ſich denn in der ſtets mit dem Act der Verbrennung im Brandopfer ſich verbindenden, übrigens aber ein ſelbſtſtändiges Opfer bildenden Minchah, von der wir indeſſen erſt weiterhin reden können.

Dem Allen entſpricht endlich auch die Anwendung des Brandopfers. Nicht wenn eine beſtimmte zu ſühnende Verſündigung vorliegt, überhaupt nicht, wo es principaliter auf Verſühnung und Verſöhnung ankommt, wird es gebracht. Vielmehr ſetzt es immer voraus, daß der Opfernde das Verhältniß zu Gott, in welchem er als Glied ſeines Volkes ſteht, nicht geſtört habe. Dies kann freilich Niemand ohne Weiteres von ſich ſagen. Aber darum gründet ſich auch das Brandopfer immer irgendwie auf ein voraufgegangenes Sündopfer. So wurden zwar täglich Morgens und Abends für das ganze Volk Brandopfer ohne voraufgängiges Sündopfer gebracht; aber dieſe täglichen Brandopfer baſirten auch auf den alljährlich am Verſöhnungstag und an jedem erſten Monatstage für das ganze Volk gebrachten Sündopfern. Nicht minder konnte jeder Iſraelit jederzeit, wenn er ſich nicht ſpeciell verſündigt hatte, ſein Brandopfer ohne Sündopfer bringen; aber er hatte auch alljährlich im ſühnenden Paſſah ſeinen Bund erneuert. Nicht alſo, weil das Brandopfer alle anderen Opfer in ſich faßte, ſondern weil es in ſolchen Fällen auf einem anderweiten Sündopfer baſirt, kann das Brandopfer für ſich allein vorkommen. Dagegen wird kein Cultusact leicht ohne Brandopfer vorkommen, weil es darauf, bei Gott angenommen und in Gott geheiligt zu werden, bei jedem Cultusact mehr oder weniger ankommt.

Ueber die vielbesprochene Bedeutung der Schelamim 3 Mos. 3, 1—17. 7, 11—21. 28—36. 9, 18—21. 10, 14. 15. 22, 18—30 darf uns zunächst feststehen, daß die Ansicht Derer unrichtig ist, die in ihnen das eucharistische, das Dankopfer gegenüber dem sühnenden Opfer sehen. Erstens ist es ja ein blutiges Opfer mit Tödtung und Blutsprengung, also ein Sühnopfer. Sodann führt uns schon der Name auf etwas Anderes. Hofmann, dem die Schelamim ein Entgeld, Lohngeld sind, welches der Mensch Gott für von ihm empfangene oder noch erwartete Wohlthaten giebt, hält sich bei Erklärung des Namens an die den Pielformen von שׁלם anhaftende Bedeutung „Erstatten", „Vergelten". Aber שֶׁלֶם gehört nicht zu den allein diese Bedeutung habenden Pielformen; auch ist der ganze Gedanke, daß der Mensch Gottes Wohlthaten vergelten oder erkaufen könnte, schriftwidrig. Vielmehr haben wir uns an die Grundbedeutung von שׁלם zu halten, die integritas oder der Zustand ist, da Etwas so wie es sein muß, vollständig, ganz, heil, richtig ist. Die Schelamim haben ihren Namen von dem Zustande, den sie an dem Opfernden erwirken sollen: sie sollen machen, daß es richtig mit ihm wird, sollen ihm שְׁלוֹם geben. Und zwar, da im Opfer Gott und Mensch mit einander handeln, ist es das Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen, das durch die Schelamim richtig werden soll; es soll durch sie zwischen dem Menschen und seinem Gott שְׁלוֹם werden; was so häufig z. B. 1 Kön. 8, 61. 11, 4. 15, 14 vom Herzen des Menschen gesagt wird, daß es עִם יְהוָה שָׁלֵם sei, d. h. daß es vollständig richtig zu Gott stehe, das ist der Zustand, den die Schelamim herbeiführen sollen. Wie denn auch Saul 1 Kön. 13, 12 nicht Zwecks Entsündigung oder Heiligung, sondern „um sich Jehovahs Angesicht geneigt zu machen", solche opfert. Das bestätigt sich denn auch daraus, daß das Opferessen, welches nach Obigem die Bedeutung der Wiederherstellung in die göttliche Liebes- und Friedensgemeinschaft hat, in den Schelamim die Hauptsache ist, wie gegen Hofmann nicht allein der Ritus beweist, sondern auch der Umstand, daß die Schelamim allein unter allen blutigen Opfern

5 Moſ. 12, 17. 18 zu den Opfereſſen gezählt werden, ſo wie der weitere Umſtand, daß ſie vorzugsweiſe auch זְבָחִים heißen: ſie ſind Fleiſch-Eßopfer, und Schlachten iſt das Mittel Fleiſch zu gewinnen zum Eſſen. Das führt uns aber noch einen Schritt weiter: Da es nach dem Obigen bei den Opfermahlen auf die Wiederherſtellung in die Friedens- und Liebesgemeinſchaft nicht allein Gottes, ſondern vorzugsweiſe auch ſeines Volks abgeſehen iſt, ſo werden auch die Schelamim den Zweck haben, es nicht bloß zwiſchen Gott und dem Menſchen, ſondern vorzugsweiſe auch zwiſchen dem Volke Gottes und dem Menſchen wieder richtig zu ſtellen. Wir haben aber auch oben S. 66 geſehen, welches Verhältniß zwiſchen der Gemeinſchaft Gottes und der heiligen Volksgemeinſchaft ſtattfindet, wie immer die eine mit der anderen erworben, geſtört, wiederhergeſtellt wird. Demnach ſtellt ſich die Bedeutung der Schelamim im Allgemeinen dahin: ſie ſetzen an dem Opfernden einen Zuſtand voraus, da in ſeinem Verhältniſſe zu Gott und ſeinem Volke etwas unrichtig iſt, beſeitigen dieſen Zuſtand, und ſtellen den Opfernden wieder richtig zu Gott und ſeinem Volke. Welcher Art iſt nun aber dieſe Unrichtigkeit, dieſe Störung der Friedens- und Liebesgemeinſchaft mit Gott und ſeinem Volke, den die Schelamim vorausſetzen? Sünde, Verletzung des gemeinen Weſens oder des Nächſten, Mangel am Wohlgefallen Gottes kann es nicht ſein, denn dann würden Sünd-, Schuld-, Brandopfer erfordert. Es müſſen Zuſtände ſein, die, wenn auch aus der allgemeinen Sündhaftigkeit folgend, doch nicht geradezu in Verſündigung oder im Gefühl des göttlichen Zorns beſtehen, und gleichwohl dem Menſchen fühlbar machen, daß es nicht allewege zwiſchen ihm und Gott und ſeinem Volk richtig ſtehe. Wir werden hierauf Antwort finden, wenn wir nun die drei Unterarten der Schelamim 3 Moſ. 7, 11—21. 22, 18—30 näher anſehen.

Die erſte Unterart heißt זֶבַח תּוֹדַת הַשְּׁלָמִים oder תּוֹדָה זֶבַח, und der Name läßt (vergl. Pſ. 107, 22. 116, 17) über ihren Zweck keinen Zweifel: es ſind Lobopfer, zu bringen, wenn dem Menſchen von Gott Segen und Wohlthat wider-

fahren iſt. Aber nichts deſto weniger ſind ſie Schelamim, ſühnende Opfer. Denn wirklich ſteht der Menſch, wenn er von Gott Segen und Wohlthat erfährt, nicht richtig zu Gott. Zwar iſt dann nicht direct von Sünde die Rede, und noch weniger davon, daß Gottes Wohlgefallen geſucht werden müßte, denn Gott hat ſich ja eben gnädig erwieſen; aber der Menſch muß ſich dann ſagen, daß er ſolche Wohlthat nicht verdient hat, ſie führt ihn nothwendig zur Buße, ſie hält ſeinem Gewiſſen vor, daß es doch zwiſchen Gott und ihm nicht alles richtig, daß er auch nicht werth iſt, ein Glied des Volkes Gottes zu ſein. So muß es denn der unverdienten göttlichen Wohlthat gegenüber zum Preiſe Gottes, zu einem Lobopfer kommen, aber zu einem Lobopfer, das zugleich blutig und ſühnend iſt, die Unrichtigkeit zwiſchen Gott und ihm wieder aus ſeinem Herzen nimmt, und ihn in die Friedens- und Liebesgemeinſchaft Gottes zurückſtellt. Dies das Motiv und der Zweck des Lobopfers, das eben darum nicht ein Dankopfer im gewöhnlichen Sinne iſt. Beiſpiele der Opferung ſolcher Schelamim finden ſich 3 M. 9, 18—21. Joſ. 8, 31, vergl. 5 Moſ. 27, 7. Auch 1 Sam. 24, 5 ſind die Schelamim Lobopfer für unverdiente Begnadigung.

Die zweite Unterart iſt das זֶבַח נֶדֶר, das Gelübdeopfer. Gelübde kommen im alten Teſtament häufig, und immer in dem Sinne vor, daß ein Menſch für den Fall, wenn Gott ihm eine beſtimmte Wohlthat thun werde, verſpricht, Ihm zum Dank Dieſes oder Jenes thun zu wollen, z. B. 1 Moſ. 28, 20. 4 Moſ. 21, 2. Richter 11, 30 ff. 1 Sam. 1, 11. 2 Sam. 15, 7. 8. Und ſehr Verſchiedenes konnte da gelobt werden, z. B. dem Heiligthum ein Geſchenk machen, faſten, ſich enthalten zu wollen; alle dieſe Gelübde ſind im Geſetze genau regulirt 3 Moſ. 27, 1 ff. 4 Moſ. 30, 1 ff. 6, 1 ff. 5 Moſ. 12, 11 ff. Mit allen dieſen Gelübden nun verbindet ſich ein Gelübdeopfer. Wohlgemerkt, nicht dem Geloben und dem ſich damit etwa verbindenden Bitten und Beten ſchließt ſich das Gelübdeopfer an; auch beſteht es nicht etwa in der Bezahlung des Gelübdes, in der Ableiſtung des Gelobten. Son-

dern erſt wird der Erfolg der Bitte und des Gelübdes abgewartet, und iſt dieſer eingetroffen, wird auch erſt das Gelobte geleiſtet, und dann erſt folgt das Gelübdeopfer. So zeigen es die Beiſpiele 4 Moſ. 6, 1—21. 1 Sam. 1, 21. 24. 2. Sam. 15, 7. 8. Jedenfalls will alſo das Gelübdeopfer nach gewährter Bitte und bezahltem Gelübde Gott danken und preiſen; wie denn auch Pſ. 22, 26. 56, 13 Dankſagen und Gelübdeopferbringen mit einander verbunden werden. Aber wenn das Gelübdeopfer bis hieher mit dem Lobopfer zuſammenfällt, ſo unterſcheidet es ſich nun doch im weiteren Verfolge eben ſo beſtimmt von demſelben. Beim Lobopfer kommt bloß das in Betracht, daß der Menſch von Gott eine Wohlthat empfangen hat, die er nicht verdient zu haben ſich geſtehen muß. Beim Gelübdeopfer dagegen kommt zwar auch zunächſt die empfangene göttliche Wohlthat, weiter aber auch das in Betracht, daß dieſe Wohlthat dem Menſchen nicht unverhofft zugefallen iſt, ſondern daß er ſie erbeten und ſogar die Bitte durch ein Verſprechen unterſtützt hat. Er hat damit eine Verpflichtung gegen Gott, einen Vertrag mit ihm eingegangen, und iſt nun, da Gott die Bitte erhört hat, ſein Schuldner geworden. Und zwar hat er ſich dieſe Verpflichtung und Verſchuldung freiwillig aufgeladen; es iſt eine über die gewöhnliche Pflicht hinausgehende, außerordentliche Verpflichtung. Damit aber ſtreift das Geloben ſehr nahe an ein Gott verſuchendes Wagniß: der ſündige Menſch hätte bedenken ſollen, daß er nicht einmal ſeiner gemeinen Pflicht gerecht werden kann; der Iſraelit hätte vertrauensvoll bedenken ſollen, daß er als Glied des Bundesvolkes Gottes auch ohne vermeſſene Verſprechung beſonderer Leiſtungen ſich aller göttlichen Güte getröſten darf; und hat er dennoch gelobt, ſo hat er ſich damit in ſeinem Verhältniſſe zu Gott und zu Gottes Volke ſchief geſtellt. Dieſe ſchiefe Stellung wird auch dadurch nicht aufgehoben, daß Gott langmüthig auf die nicht ganz reine Bitte des Gelobenden eingeht und ſie gewährt, und eben ſo wenig dadurch, daß der Menſch dann ſein Gelübde hält. Vielmehr kommt dadurch zu dem Bewußtſein,

Gott gegenüber vermeſſen gehandelt und das Bundesverhältniß nicht klar vor Augen gehabt zu haben, noch das Weitere hinzu, daß der Menſch ſich ſagen muß, ſehr unverdient aus muthwillig ſelbſt geſchaffener Verſchuldung befreit zu ſein. Und das iſt denn, was zwiſchen dem Gelobthabenden und Gott nicht richtig iſt, und durch ein Schelem, ein ihn zu Gott und ſeinem Bundesvolke wieder richtig ſtellendes ſühnendes Lobopfer noch nach bezahltem Gelübde hingelegt werden muß. Dieſe Anſchauungen vom Gelübde und Gelübdeopfer ſind auch ſchon im Pentateuch deutlich ausgeſprochen. So häufig auch das Geloben vorkömmt, wird ihm doch nicht das Wort geredet. Einmal gethane Gelübde müſſen gehalten werden, aber man thut beſſer, nicht zu geloben 5 Moſ. 23, 22—24. Denn das Geloben gereicht 4 Moſ. 30, 3 dem Menſchen לֶאְסֹר אִסָּר עַל־נַפְשׁוֹ. Und zwar iſt es eine außerordentliche Verpflichtung, die der Menſch damit auf ſich nimmt; daher der Ausdruck בלא נדר 3 Moſ. 22, 21. 27, 2. 4 Moſ. 6, 2. 15, 3. 8. Darum iſt aber auch nicht erſt das Unterlaſſen der Erfüllung des Gelübdes, ſondern ſchon das Gelobthaben an ſich 5 Moſ. 23, 22 dem Menſchen ein Zuſtand der Verſchuldung, der durch ein ſühnendes Opfer beſeitigt werden muß.

Die dritte Unterart, das זֶבַח נְדָבָה, das freiwillige Schelem, 3 Moſ. 7, 16. 22, 18. 23 hat man häufig für ein Bittopfer genommen, ohne einen anderen als den nichtsbeſagenden Grund dafür zu haben, daß es neben dem Lobopfer doch auch ein Bittopfer geben müſſe. Vielmehr haben wir uns an den Namen zu halten, der einen Gegenſatz gegen das Lobopfer und das Gelübdeopfer enthält: das Lobopfer war nicht freiwillig, ſondern Gottes Wohlthat nöthigte dazu; und wenn auch das Geloben freiwillig war, ſo war doch, wenn der Menſch einmal gelobt hatte, das Gelübdeopfer nicht mehr freiwillig; im Gegenſatz hiezu ſind nun die freiwilligen Opfer ſolche, zu denen der Menſch weder durch von Gott auferlegte Dankespflicht, noch durch ſelbſtübernommene Verpflichtung genöthigt, ſondern aus eignem inneren Triebe und

Bedürfniß bewogen wird. Das Weitere muß und kann uns der Gattungsbegriff der Schelamim an die Hand geben. Es kann nemlich sehr verschiedenartige und mannigfaltige innere Zustände geben, in denen der Mensch sich gerade keiner bestimmten Verschuldung bewußt ist, aber doch das Bedürfniß fühlt, mit Gott und seiner heiligen Volksgemeinschaft seinen שָׁלוֹם zu machen. Die äußeren Erlebnisse, die inneren Stimmungen, die hiezu auffordern können, sind so mannigfaltig, daß sie sich gar nicht specificiren oder voraus bestimmen lassen. Da bildet nun die Thorah neben den Lobopfern und Gelübdeopfern, die ihre bestimmte Veranlassung haben, noch eine dritte offene Klasse von Schelamim, in die alle diejenigen Schelamim fallen, denen nicht jene bestimmten Veranlassungen unterliegen. Wir verstehen demnach unter den freiwilligen Schelamim solche blutige Opfer, die zu bringen waren, wenn der Israelit, ohne gerade der Entsündigung zu bedürfen oder Gottes Wohlgefallen suchen zu müssen, doch das Bedürfniß empfand, sein Herz ganz richtig zu Gott und seinem Bund und Bundesvolk zu stellen, ohne daß dies Bedürfniß gerade durch Dank für göttliche Wohlthat oder durch die Verschuldung eines gethanen Gelübdes hervorgerufen wäre. Solche Schelamim finden wir Richt. 20, 26. 21, 4. 1 Sam. 13, 9 gebracht. Zur Bestätigung unserer Ansicht von den freiwilligen Schelamim dient auch der Umstand, daß diese als die niedrigsten, die Lobopfer als die vornehmsten Schelamim, die Gelübdeopfer als in der Mitte stehend behandelt werden: das Lobopfer nemlich veranlaßt Gott selbst durch seine erwiesene Wohlthat; das freiwillige Schelem aber wird durch das subjective Bedürfniß des Menschen veranlaßt; und zu dem Gelübdeopfer giebt insofern der Mensch Anlaß, als das Geloben von seinem freien Willen ausgeht, aber wenn er einmal gelobt hat, fordert doch Gott wieder das Opfer.

Aus dem Gesagten begreift sich nun auch das Rituale der Schelamim leicht. Das Opferthier konnte jedes opferbare Thier sein; auch das weibliche Thier war hier nicht, wie beim Brandopfer ausgeschlossen, weil es hier nicht so auf die Voll-

ſtändigkeit der Thierperſönlichkeit ankam. Bei dem niedrigſten, dem freiwilligen Schelem, konnte das Thier 3 Moſ. 21, 18 ſogar leichtere Fehler haben. Es kam eben vorzugsweiſe auf die Eßbarkeit an. Mit dem Herzuführen, Handauflegen, Schlachten, Blutſprengen ward es bei allen Schelamim wie beim Brandopfer gehalten, und in ganz derſelben Bedeutung; denn wie dieſes waren jene keine Sündopfer, ſondern in beiden war die Sündenvergebung nur Moment, nothwendige Vorausſetzung. Bei dem dann folgenden Verbrennen wurden in allen Schelamim nur die Fettſtücke verbrannt, die auch im Sündopfer verbrannt wurden; es gehen alſo hier die Schelamim mit dem Sündopfer zuſammen gegen das Brandopfer; denn in jenen beiden iſt die Gottwohlgefälligkeit nur Moment, im Sündopfer nemlich nur nothwendige Folge, in den Schelamim nur nothwendige Vorausſetzung. Dagegen haben wir geſehen, daß die Wiederherſtellung in die Gemeinſchaft Gottes und ſeines Volks, die im Sündopfer nur als nothwendige Conſequenz und im Brandopfer gar nicht zum Ausdruck kommt, bei den Schelamim der eigentliche Zweck iſt, neben welchem alles Andere nur Vorausſetzung iſt. Daher wird denn bei den Schelamim nicht allein das übrige Fleiſch gegeſſen, ſondern das Schelem entfernt ſich auch bei dieſem Act von allen anderen blutigen Opfern, geſtaltet denſelben eigenthümlich, und bildet an ihm ſeine drei Unterarten hervor. Zuerſt nemlich wurden die rechte Schulter, das beſte eßbare Stück, und die Bruſt des Thiers, das nächſtbeſte eßbare Stück, ausgelöſt. Die Schulter ward gehoben, Gott gegeben, und fiel dann an Gottes Statt dem fungirenden Prieſter zu 3 Moſ. 7, 31. Die Bruſt aber ward gewoben, Gott gegeben und von ihm zurückgegeben, und fiel den Prieſtern überhaupt zu 3 Moſ. 7, 31. Die Prieſter mußten dieſe Stücke an heiliger Stätte eſſen, und konnten dabei ihre Familie zuziehen 3 Moſ. 10, 14. Dies fand gleichmäßig bei allen Schelamim ſtatt. Den Reſt des Fleiſches hatte dann der Opfernde mit demjenigen Theile der Volksgemeinde, in deſſen Kreiſe er lebte, und durch den er mit dem Ganzen zuſammenhing, nemlich

mit ſeinem Hauſe, Geſinde, dem in ſeinem Thor lebenden Leviten, ſofern nicht etwa Einer oder der Andere aus dieſem Kreiſe durch levitiſche Unreinigkeit daran verhindert war, an heiliger Stätte zu eſſen 3 Moſ. 7, 15—21. 22, 29. 30. 5 Moſ. 12, 17. 18. Bei dem Lobopfer, als dem vornehmſten, mußte dies Eſſen noch an demſelben Tage ſtattfinden, denn Blutſprengung und Eſſen, Sühne und Gemeinſchaft ſollten nicht zu weit getrennt werden; bei dem Gelübde- und freiwilligen Opfer aber konnte das am erſten Tage übrig bleibende Fleiſch auch am zweiten Tage noch gegeſſen werden, denn auf das Eſſen kam es an, und das Zurücktreten des Moments der Sühne war hier nicht unleidlich. So nahm das heilige Volk in ſeinen ſämmtlichen Abſtufungen (fungirender Prieſter, Prieſter, Volk) in dem gemeinſamen Mahle das Opfer und in demſelben den Opfernden an und auf. Außerdem war endlich mit allen Schelamim und zwar mit dem Verbrennungsacte regelmäßig 4 Moſ. 15, 1 ff. ein unblutiges Opfer, eine Minchah verbunden, von der wir erſt unten reden können: der Menſch, wenn zwiſchen Gott und Gottes Volk und ihm Alles richtig geſtellt iſt, kann und ſoll dann auch ſeiner Seits Alles, was er iſt und hat, Gott und ſeinem Volk hingeben.

Die obige Beſchreibung der drei Arten des blutigen Opfers liefert den vollſtändigen Beweis Deſſen, was wir oben S. 28 ff. über die Einheit des blutigen Opfers und ſeine Dreitheilung vorbemerkt haben. Es wäre durchaus möglich geweſen, daß die Thorah nur Eine einzige Form für das blutige Opfer gegeben hätte, in welcher das Blutſprengen ſo vollſtändig wie beim Sündopfer, das Verbrennen ſo vollſtändig wie beim Brandopfer, und das Opfereſſen ſo vollſtändig wie beim Schelem ausgebildet geweſen wäre. Formell hätte ſich das, wie auch in anderen Fällen, durch Verwendung einer Mehrheit von Opferthieren erreichen laſſen. Aber die Einrichtung der Thorah, welche die einzelnen Momente des Einen blutigen Opfers zu einzelnen Unterarten desſelben fixirt, iſt ungleich practiſcher. In Fällen, wo es auf

Bringung eines blutigen Opfers in aller Vollſtändigkeit ſeiner Momente ankommt, braucht man bei dieſer Einrichtung eben nur alle drei Arten des blutigen Opfers nach einander zu bringen, wie ja auch oft geſchieht Anderer Seits giebt es Lebenszuſtände, wo es dem Menſchen vorzugsweiſe entweder um Entſündigung, oder um das göttliche Wohlgefallen u. ſ. w. zu thun iſt; und da macht denn dieſe Einrichtung möglich, daß man je nachdem zum Sündopfer, oder zum Brandopfer u. ſ. w. greife. Schließlich will nicht überſehen ſein, daß die Dreitheilung des blutigen Opfers der Dreitheilung des Volks analog iſt: das Sündopfer entſündigt den Sünder, das Brandopfer macht den Entſündigten Gott gefällig, und das Schelem verſichert den Gottwohlgefälligen der göttlichen Gemeinſchaft. Und dieſe Gradation des ſühnenden Opfers greift wieder mit der Gradation des Heiligthums zuſammen: durch Sünd-, Brand- und Schelamim-Opfer wird der ſündige Menſch ſtufenweiſe geheiligt, prieſterlich gemacht, ſo daß er durch ſeinen Prieſter mit in das Heiligthum der Kapporeth gegenüber treten und als ein Heiliger den unblutigen Gottesdienſt des Heiligen mit thun kann.

Dem ſühnenden blutigen Opfer tritt nun aber das euchariſtiſche unblutige Opfer als die andere Reihe der Cultushandlungen gegenüber. Wir haben oben S. 11 ff. geſehen, daß es, wenn dem Menſchen Sühne und Vergeltung zu Theil geworden iſt, dann auf Grund desſelben auch zwiſchen Gott und dem Menſchen wieder zum Umgange, zur gegenſeitigen Lebenshingabe kommen muß, und eben Dieſes ſtellt ſich auf a. t. Gebiete im unblutigen Opfer dar.

Die neueren Bearbeiter des altteſtamentlichen Cultus haben das unblutige Opfer ſehr oberflächlich behandelt. Sie ſind dazu durch die Vorausſetzungen verleitet, daß das unblutige Opfer nur in der 3 Moſ. 2 beſchriebenen Minchah beſtehe, und daß es nur als Beigabe zum blutigen Opfer anzuſehen ſei. Aber Beides iſt unrichtig. Zu dem unblutigen Opfer gehören außer jenen Minchoth, wie wir bald ſehen werden, auch die Erſtlinge und Zehnten und ſüßen Brodte,

ja der ganze Dienſt im Heiligen u. ſ. w. Alle dieſe Darbringungen begreift das Geſetz mit den blutigen Opfern und den Minchoth unter dem gemeinſamen Namen קָרְבָּן zuſammen; das ſolenne הַקְרִיב, das „Bringen vor Jehovah“ gilt auch von ihnen; ſie ſind eben auch Opfer, nur in anderem Sinne als das blutige, ſühnende Thieropfer. Und eben darum ſind ſie auch keineswegs eine bloße Beigabe zum blutigen Opfer. Allerdings ſetzt das unblutige Opfer immer näher oder ferner das blutige Opfer voraus, denn ehe der Menſch nicht verſühnt iſt, kann er Gott keine Gaben bringen, noch überhaupt Umgang mit demſelben haben. Und daher ſchließen ſich denn auch z. B. die Minchoth äußerlich ſehr eng an das blutige Opfer an. Aber nichtsdeſtoweniger ſind doch die unblutigen Opfer ſelbſtſtändige Opfer, weil ſie ſelbſtſtändige Bedeutung und Abſicht haben; wie denn auch die meiſten Arten desſelben keineswegs in unmittelbarer Verbindung mit dem blutigen Opfer erſcheinen. Vielmehr wird die Betrachtung der einzelnen Arten des unblutigen Opfers uns zeigen, daß dasſelbe ein in ſich geſchloſſenes Syſtem von Opfern gegenüber dem blutigen Opfer bildet. Dem müſſen wir aber einige allgemeine Bemerkungen vorausſchicken.

Während das Opfermaterial des blutigen Opfers ſtets in einem Thier beſteht, beſteht dagegen das des unblutigen Opfers ſtets in einer Gabe: der Menſch bringt Gotte die Erſtlinge ſeines Feldes, ſeiner Heerden, Mehl, Brod, Oel, Wein u. ſ. w. dar. Die unblutigen Opfer ſind alſo wirklich ſämmtlich Darbringungen, Gabenopfer. Nun aber würde man dem A. T. ſehr Unrecht thun, wenn man in die rationaliſtiſche Anſicht eintreten und annehmen wollte, der Iſraelit habe ſich dabei eingebildet, Gott Etwas ſchenken, oder gar ihm zu eſſen und zu trinken geben zu wollen. Iſrael hat ſo gut wie wir gewußt, daß Gott Nichts von uns brauche; und überdem verkennt jene Annahme, daß das A. T. auf Offenbarung beruht, welche wohl auf den vorbereitenden Stufen manches Stück der göttlichen Wahrheit und Erkenntniß noch zurückhalten und verſchweigen, aber auf keiner Stufe geradezu Falſches und

dem göttlichen Weſen Widerſtreitendes ausſagen und ordnen kann. Vielmehr wenn Gottes Geſetz dem Iſraeliten gebietet, Gotte Gaben und zwar ſolche Gaben zu bringen, ſo wird dies auf Symbolik beruhen; und die Bedeutung wie die Veranlaſſung dieſer Symbolik liegen auch in der That nahe genug. Eigentlich ſoll der Menſch ſeinem Gott ſich ſelbſt und ſein ganzes Leben ſammt Allem, was ſein Leben bildet, was er iſt und hat, darbringen und ergeben und zu eigen geben. Dies kann wirklich vollzogen und ausgeführt nur durch das Leben ſelbſt, nur dadurch werden, daß der Menſch im ganzen Leben Gott wohlgefällig wandelt, ſein ganzes Leben Einen Gottesdienſt ſein läßt. Soll es aber dem Menſchen zur Ermahnung im Cultus actuell formirt werden, ſo kann dies zunächſt dadurch, daß der Menſch Gott ſeine Hingebung ausſpricht, durch das Gebetswort geſchehen; genügt es aber nicht am Wort, ſoll es auch mit der That im Cultus vorſtellig gemacht werden, wie der Menſch ſich ſeinem Gott ergebe, ſo muß nothwendig zu ſymboliſcher Handlung gegriffen werden. Und der Weg, der dabei einzuſchlagen iſt, bietet ſich ungeſucht dar. Symboliſiren heißt ein Innerliches, Geiſtiges, Sittliches durch ein analoges Aeußerliches zur Anſchauung bringen. Soll nun die Selbſthingabe des Menſchen an Gott ſymboliſch dargeſtellt werden, ſo kommt erſtens in Betracht, daß das Selbſt, die ſittliche Perſönlichkeit, das Leben des Menſchen ein Product iſt einer Seits Deſſen, was Gott dem Menſchen mit gegeben hat und fort und fort giebt und erhält, und anderer Seits Deſſen, was der Menſch auf Grund dieſer Ausrüſtung aus ſich ſelbſt gemacht hat: das ganze Menſchenleben und alles Einzelne darin hat immer die zwei Seiten, Gottes Gabe und des Menſchen Selbſtwerk zugleich zu ſein. Und beide Seiten ſind bei der Selbſthingabe des Menſchen an Gott einbegriffen: Alles, was der Menſch von Gott empfängt, ſoll er Gott wiedergeben, Gott weihen, nach Gottes Willen und zu Gottes Ehre gebrauchen; und all ſein eigen Werk und Thun ſoll er in den Dienſt Gottes ſtellen. Zweitens kommt in Betracht, daß das innere Leben,

die ſittliche Perſönlichkeit des Menſchen in ſeinem äußeren Leben erſcheint: was der Menſch iſt, bildet ſich ab in Dem, was er äußerlich hat und thut; dieſe kleine Welt des Beſitzes, der Habe, der Ehre u. ſ. w., die ein Menſch durch Gottes ſchenkende Güte und ſeinen eignen Fleiß um ſich geſchaffen hat, iſt gewiſſer Maaßen ſeine erweiterte Leiblichkeit, in welcher ſeine innere ſittliche Perſönlichkeit zur Erſcheinung kommt. Will und ſoll mithin ein Menſch — und zwar, was wir gleich hinzunehmen, unter den vom a. t. Geſetz beſtimmten Cultusformen — ſeine Selbſthingabe an Gott ſymboliſch darſtellen, ſo wird er einfach ſolche Güter, die Gott ihm zum Leben gegeben hat, und ſolche Werke ſeiner Hände, die er aus Gottes Gaben durch Verarbeitung derſelben ſelbſt zur Beſſerung ſeines Lebens hergeſtellt hat, und zwar gerade die einfachſten unter denſelben zum Heiligthum und Altar bringen, anzuzeigen, daß er darin ſein ganzes Leben Gott darbringe, alle ihm von Gott geſchenkten zeitlichen und ſittlichen Güter Gott wiedergebe und weihe, und all ſein Werk und Thun, äußerliches und geiſtiges, Außenleben und Innenleben unter Gott ſtelle. Und ſo ſehen wir es denn auch im unblutigen Opfer des A. T. ausgeführt. Das eigentliche Opfermaterial desſelben beſteht in den einfachſten Gaben Gottes, die des Menſchen Leben erhalten, und in den einfachſten Werken des Menſchen, durch welche der Menſch ſein Leben geſtaltet: die Erſtlinge und Zehnten aus dem Korn und aus der Baumfrucht, die Gott ihm zuwachſen, und aus dem Heerdenreichthum, den er ihm geboren werden läßt, einer Seits und anderer Seits das Mehl, das Brod, den Wein, den er durch ſeine einfachſte Arbeit aus dieſen einfachſten Gottesgaben herſtellt, bringt der Iſraelit Gotte dar, zum Zeichen, daß er ſich ſammt Allem, was er iſt und hat und thut, Gott ergebe. Nur bei den allerdings ſehr bedeutungsvollen Zugaben zu dem unblutigen Opfer werden wir eine Symbolik angewendet finden, die auf nichts weiter als auf allgemeinen Aehnlichkeiten zwiſchen Natürlichem und Geiſtlichem beruht, z. B. wenn das Gebet durch Weihrauch ſymboliſirt wird.

Der Gegenstand der Darbringung im blutigen Opfer ist also eigentlich die eigne Persönlichkeit, das eigne Leben des Opfernden. Darin liegt denn der tiefgreifende Unterschied zwischen dem blutigen und unblutigen Opfer. Bei dem blutigen Opfer tritt die Persönlichkeit des Opfernden hinter die für ihn eintretende Persönlichkeit des Thiers zurück; an letzterer geschehen alle Vornahmen des Opfers; nur unter der Vermittelung des geopferten Thiers handeln da Gott und der Opfernde mit einander. Dagegen wird im unblutigen Opfer Alles, was mit der Gabe vorgenommen wird, eigentlich mit dem Leben des Opfernden vorgenommen, weil jene dieses bedeutet und Gott und Mensch handeln da unvermittelt, direct mit einander. Aber daraus folgt nun auch, daß das blutige Opfer stets zur Sühne, לְכַפֵּר, und dagegen das unblutige eben so constant zum Dankſagen, לְאַזְכָּרָה dient. Es leuchtet ein, daß in Folge dieser Unterschiede alle dem unblutigen mit dem blutigen Opfer gemeinsamen Vornahmen doch bei ersterem eine etwas andere Bedeutung gewinnen müssen, als sie bei letzterem haben.

Aber wenngleich das unblutige Opfer Selbstdarbringung ist, so würde man doch sehr fehlgreifen, wenn man annehmen wollte, daß in demselben nur der Mensch vor Gott handelte. Vielmehr ist es richtige Cultushandlung, in der Gott und Mensch mit einander handeln. Das Handeln Gottes an dem Menschen beginnt sogar schon vor dem Opfer: was der Mensch in diesem Opfer darbringt, die Gabe wie sein durch die Gabe bedeutetes Leben hat er nur von Gott empfangen; sein Geben an Gott ist nur ein Wiedergeben. Darum eben ist alles unblutige Opfer לְאַזְכָּרָה. Sodann nimmt Gott, wenn der Israelit seine Gabe und in derselben sich selbst zu seinem Altar bringt, solch Opfer an. Endlich behält Gott nie die Gabe des unblutigen Opfers, sondern giebt sie immer, und zwar irgendwie zum Wohle des Opfernden selbst zurück. Denn wenn der Mensch Gott sein Leben hingiebt, sein Thun zu Dienste stellt, die von Gott ihm verliehenen Güter nach seinem Willen gebraucht, so hat das ja nicht den Sinn, daß Gott

dann das Leben, die Werke des Menſchen behält, ſondern vielmehr das iſt das Verhältniß, daß Gott dem Menſchen, der ihm ſein Leben hingiebt, dies ſein Leben durchdringt, heiligt und ſegnet, daß alſo der Menſch aus ſolcher Hingebung ſein Leben reicher, reiner, zum Segen zurückempfängt. Dies nun ſtellt ſich im unblutigen Opfer dadurch dar, daß Gott ſtets die dargebrachte Gabe zurückgiebt, und zwar gewöhnlich ſymboliſcher Weiſe zum Eſſen, wenigſtens immer irgendwie zum Wohle des Opfernden. Demnach haben wir das unblutige Opfer richtig als die Vollziehung der gegenſeitigen Lebenshingabe zwiſchen Gott und dem Menſchen beſchrieben: es ſtellt ſich darin dar, wie der Menſch Alles, was er iſt und hat und thut, von Gott empfängt, und darum es Alles ſeinem Gott ergiebt, um es geheiligt zum Segen von Gott wieder zu empfangen.

Aus dieſen allgemeinen Bemerkungen, die dazu dienen werden, uns in der folgenden Betrachtung der einzelnen Arten des unblutigen Opfers zu orientiren, ergiebt ſich uns zugleich das Princip, nach welchem die verſchiedenen Klaſſen der unblutigen Opfer ſich unterſcheiden. Wir ſahen, daß die Gaben des unblutigen Opfers zwiefacher Art ſein konnten, entweder von Gott dem Menſchen geſchenkte Güter, oder Werke, die der Menſch aus göttlichen Gaben durch eignen Fleiß hergeſtellt. Letztere haben eine höhere Dignität und ſtellen das Leben, die Perſönlichkeit des Menſchen vollſtändiger dar, weil ſie Beides, Gottes Gabe und des Menſchen Werk, in ſich faſſen; ſo ſteht z. B. das Brod als Opfergabe höher als die Aehre. Je beſſer aber die Opfergabe iſt, je vollſtändiger ſie das Leben des Menſchen darſtellt, deſto näher muß ſie auch zu Gott kommen. So unterſcheiden ſich denn die unblutigen Opfer in drei Klaſſen: ſolche die bloß neben den Altar, ſolche die auf den Brandopferaltar als Feuer des Herrn zum Geruch des Wohlgefallens, und ſolche die in das Heilige kommen.

Die nicht auf den Altar kommenden unblutigen Opfer ſind die Erſtlinge, die Zehnten, und die freiwilligen Gaben.

Die Erſtlinge werden gegeben vom Menſchen, vom Vieh, und von den Feld- und Baumfrüchten, und haben daher eben ſo viele Unterarten.

Alles, was Männliches die Mutter bricht, gehört Gott und iſt ihm von Geſetzes wegen zu bringen, alſo auch die menſchliche männliche Erſtgeburt. Es iſt dies außerdem noch geſchichtlich motivirt. Damit daß Gott die Erſtgeburt in Iſrael verſchonte, als er ſie in Egyptenland ſchlug, hat er alle Erſtgeburt in Iſrael 2 Moſ. 13, 2. 4 Moſ. 3, 13 „geheiligt", d. h. für ſich erworben und gewonnen. Nun hat Gott freilich für die iſraelitiſche Erſtgeburt bereits ein für alle Mal 4 Moſ. 3, 41 ff. den Stamm Levi genommen, und zwar 4 Moſ. 8, 6 ff. als ein unblutiges Opfer und in Form eines ſolchen: nach ſühnenden und reinigenden Opfern wurden die Leviten als Gegenſtand eines unblutigen Opfers behandelt, „vor den Herrn gebracht" und, nachdem die Kinder Iſrael auf ſie ihre Hände gelegt hatten zum Zeichen ihrer Einſtellung für ſie, „vor dem Herrn gewoben", d. h. Gott als Gabe gegeben, aber von Dieſem den Prieſtern und in ihnen dem ganzen Volk zum Dienſt an ihrem Heiligthum zurückgegeben. Aber jene Verſchonung, durch welche Gott Iſrael zum Volk gemacht hatte, ſollte niemals vergeſſen werden; daher muß auch nach der ſtellvertretenden Annahme der Leviten dennoch fort und fort alle männliche Erſtgeburt Gott gebracht werden. Durch die Geburten, die Gott ſeinem Volke ſchenkt, ſetzt das Leben des Volks ſich fort; Kinder ſind die allerhöchſte Gabe Gottes. Alſo muß vom Kinderſegen das Beſte, die männliche Erſtgeburt, und in ihr der ganze Kinderſegen Gott in ſeinem Heiligthum dargebracht werden. Es iſt das ein wirkliches Opfer: ein „vor dem Herrn Darſtellen" wird es Luc. 2, 22 genannt; auch geſchah es unter, nicht mehr bekannten, religiöſen Riten Luc. 2, 39. Aber Gott behielt ſie dann nicht, ſondern gab ſie 4 Moſ. 18, 15. 16. Nehem. 10, 35. 2 Moſ. 13, 13. 15 zurück, und zwar in folgender Form: die Eltern erhielten ihr Kind zurück, hatten aber dafür 5 Seckel zu erlegen, und dieſes Geld behielt natürlich Gott

auch nicht, ſondern es fiel nach ſeinem Wort dem Heiligthum zu und diente zur Erhaltung dieſes Heiligthums, das ja für das ganze Volk der höchſte Segen war. Das iſt das bei dieſen Opfern oft vorkommende „Löſen“. So brachte Iſrael ſeine beſte Gottesgabe, ſeinen Kinderſegen Gott dar, und empfing ihn von Gott geheiligt zum Segen zurück.

Von der männlichen Erſtgeburt der Thiere ſind zunächſt die Erſtgeburten der opferbaren Thiere auszuſondern. Die Darbringung dieſer erſtgeborenen opferbaren Thiere, wenn ſie anders levitiſch rein und fehlerlos waren, bildet eine eigne Opferart, die in die zweite Klaſſe der unblutigen Opfer gehört. Hier haben wir es nur zu thun mit den Erſtgeburten der nicht opferbaren Thiere, und mit denjenigen erſtgebornen opferbaren Thieren, die levitiſch unrein oder fehlerhaft waren. Auch dieſe gehörten Jehovah, und der Beſitzer hatte ſie zum Heiligthum zu bringen; doch konnte er die Erſtgeburt der nicht opferbaren Thiere durch ein anderes Thier 2 Moſ. 13, 13 oder mit Gelde 3 Moſ. 18, 18 ff. löſen; und wenn das erſtgeborne opferbare Thier etwas levitiſch Unreines an ſich hatte, konnte er es 3 Moſ. 27, 27 in Natur bringen oder löſen; das erſtgeborne opferbare Thier aber, das einen Fehler hatte, konnte er behalten und eſſen, da es zum Opfer untauglich war. Dieſe Darbringung der thieriſchen Erſtgeburten oder ihres Löſegeldes war aber ein wirkliches Opfer: ſie wird 4 Moſ. 18, 15 ein הקריב ליהוה genannt. Der Iſraelit brachte darin die im Heerdenreichthum beſtehende Hälfte ſeines ihm von Gott geſchenkten Gutes Gott dar. Aber wiederum behielt Gott dieſe Gaben nicht, ſondern die eingehenden Thiere und Löſegelder fielen nach Gottes Beſtimmung 4 Moſ. 18, 15—18. 5 Moſ. 15, 19—20. 3 Moſ. 27, 27 den Prieſtern zu ihrem Lebensunterhalte zu. Aber das Prieſterthum diente dem ganzen Volke; und was Gott von den Opfergaben den Prieſtern zu ihrer Subſiſtenz gab, das gab er damit dem ganzen Volke und ſo dem Opfernden ſelbſt zum Segen zurück.

Gegenüber dem durch die Erſtgeburten repräſentirten Heerdenreichthum ſtellt ſich die andere Hälfte der äußerlichen

Gottesgaben und Güter dar in den Erſtlingen, die eigentlich von Allem, was die Erde dem Menſchen hergiebt 4 Moſ. 18, 13. 5 Moſ. 26, 2 hätten gebracht werden ſollen, aber nur von dem Wichtigeren und das Uebrige Repräſentirenden, vom Getreide, Oel und Wein gebracht wurden. Auch dieſe Darbringung wird 5 Moſ. 26, 1—11 heilsgeſchichtlich motivirt: Gott hat Iſrael aus Egypten geführt, und ihm das heilige Land gegeben; Alles, was dies Land zur Erhaltung des Volkes Gottes hergiebt, iſt Gottes Gabe; alſo hat der Iſraelit die erſten Früchte desſelben und in denſelben alle ſeine Frucht Gotte zum Dank und zur Erlangung ſeines Segens wiederzugeben. Auch dieſe Darbringung iſt ein wirkliches Opfer: das Darbringen heißt 4 Moſ. 18, 13 הביא ליהוה, und das Dargebrachte 3 Moſ. 2, 12 קרבן ראשית; die Darbringung durfte daher auch nirgend anders als am Heiligthum geſchehen 5 Moſ. 12, 5 ff. 26, 2. Da kommen dieſe Erſtlingsgaben denn freilich nicht auf den Altar, und deßhalb kann 3 Moſ. 2, 12 auch Sauerteig und Honig dabei ſein. Aber ſie werden 5 Moſ. 26, 4. 10 von dem Prieſter unter dem Gebet des Darbringenden vor den Altar Gottes geſetzt, und von dem Prieſter 4 Moſ. 18, 11 „gewoben". Und damit giebt ſie denn Gott zurück, ſie fallen den Prieſtern zu, die ſie mit ihren Hausgenoſſen eſſen dürfen. In ihnen aber geſegnet dann Gott dem Darbringenden ſeine Ernte und ſein Haus: Ezech. 44, 30 ſchreibt ausdrücklich der Darbringung der Erſtlinge die Wirkung zu, daß der Segen ſich auf dem Hauſe der Darbringenden niederlaſſe.

Die Darbringung der Erſtlinge iſt nun aber im Geſetz noch näher geordnet. Das Getreide iſt dabei vor der Baumfrucht bevorzugt. Erſteres nemlich iſt nicht allein das Wichtigere, ſondern wird auch dem Menſchen eigentlich zwei Mal von Gott geſchenkt, wenn es ihm entgegenreift, und wenn er es eingeſammelt hat und zum täglichen Brod verwendet. Hieran anknüpfend, läßt das Geſetz erſtens von dem heranreifenden Getreide eine Erſtlingsgarbe und zweitens von dem eingeſammelten Erſtlingsbrode bringen. Jenes geſchah am

Schluſſe des Paſſahfeſtes, Dieſes am Feſte der Wochen. Die Erſtlinge von Oel und Wein wurden dann am Laubhüttenfeſte gebracht, aber über die Form dieſer Darbringung erfahren wir Nichts. Dagegen werden wir uns die Darbringung der Erſtlingsgarbe und der Erſtlingsbrode noch etwas näher anſehen müſſen.

Ueber die Verbindung der Darbringung der Erſtlingsgarbe mit dem Schlußtage des Paſſah 3 Moſ. 23, 9—14, vgl. Nehem. 10, 37, werden wir erſt ſpäter reden können, und verweiſen hier nur auf 3 Moſ. 23, 9, wonach die im Paſſah zu feiernde Erlöſung aus Egypten zugleich die Dargabe des nun das Volk Gottes mit ſeinen Ernten verſorgenden Landes war. Dazu kam denn noch weiter das Factum Joſ. 5, 11. Ehe Iſrael von der neuen Ernte Etwas genießen durfte, hatte es an dem gedachten Tage eine Gerſtengarbe — denn die Gerſte reifte zuerſt — zu opfern. Der Darbringung ging ein Brandopfer von einem Lamm, und eine Minchah vorauf, die ſich von der gewöhnlich mit dem Brandopfer zu verbindenden Minchah nach 3 Moſ. 23, 13, vgl. mit 4 Moſ. 15, 4, auf für das Erntefeſt bezeichnende Weiſe dadurch unterſchied, daß zu ihr die doppelte Quantität Mehl gegen ſonſt genommen wurde. In Verbindung hiemit wurde dann die Garbe dem Prieſter gegeben, der ſie „vor dem Herrn webte“ (daher Webegarbe), und dem ſie dann zufiel. Damit war die Ernte zur Einheimſung geheiligt.

Auch von dem Feſt der Wochen als ſolchem können wir erſt ſpäter reden. An dieſem Feſt aber (3 Moſ. 2, 11—16. 23, 15—20. 4 Moſ. 15, 17—22. 28, 26—31. 5 Moſ. 16, 9—12. Nehem. 10, 37. Ezech. 44, 30) ſollen die Iſraeliten aus allen ihren Wohnungen kommen, und wie am Paſſah die Erſtlinge der Tenne, ſo nunmehr die Erſtlinge vom „Gemahlenen“ darbringen. Denn das רֵאשִׁית עֲרִסוֹת werden wir nicht mit Luther Erſtlinge des „Teiges“, ſondern (ערס, ſtammverwandt mit גרס 3 Moſ. 2, 14, vgl. mit 3 Moſ. 15, 20) Erſtlinge der „Zermalmungen“, Mahlungen, Schrotungen zu überſetzen haben. Von dem Punkte ab, wo die Verarbeitung

des Rohproducts begann, von dem Mahlen des Korns ab waren dieſe zweiten Ernteerſtlinge zu bringen. Es mußte übrigens Schrotmehl von Waizen ſein, denn der Waizen ward zuletzt eingeerntet. Aus zwei Zehnten von neu gewonnenem Waizen geſchroteten Mehls wurden zwei Brodte, Kuchen, חַלּוֹת, gebacken; darin beſtand die darzubringende Gabe. Dieſe Brodte mußten geſäuert werden, denn ſie ſollten eben ſolche Brodte ſein, wie der Iſraelit ſie im gewöhnlichen Leben aß. Als Motiv dieſer Darbringung wird wiederum angegeben, „weil die Iſraeliten das Brod des Landes aßen", in welches Gott ſie aus Egypten gerettet hatte 5 Moſ. 16, 12. Die Form, in welcher dieſe auch Erſtlingsbrodte und Webebrodte genannten beiden Kuchen dargebracht wurden, war nun folgende: Zunächſt wurden die Feſtopfer gebracht, nemlich erſt ein Bock zum Sündopfer, und dann Brandopfer; denn erſt muß der Menſch geſühnt und Gott wohlgefällig ſein, ehe er recht danken kann. Dieſe Brandopfer werden abweichend beſtimmt: nach 3 Moſ. 23, 18 ſollen es ein Rind und zwei Widder und ſieben jährige Lämmer, nach 4 Moſ. 28, 27 aber zwei Rinder und ein Widder und ſieben jährige Lämmer ſein. Die Differenz läßt ſich nicht löſen. Jedenfalls aber iſt das Brandopfer durch die Zahl der Thiere ausgezeichnet. Dagegen war die mit dieſen Brandopfern verbundene Minchah 3 Moſ. 28, 28, vgl. 4 Moſ. 15, die gewöhnliche. Es bildet dies einen Unterſchied von der Darbringung der Erſtlingsgarbe, bei welcher, wie wir ſahen, die Minchah des Brandopfers auf das Doppelte des gewöhnlichen Maaßes erhöht wurde. An die Brandopfer ſchloß ſich dann noch ein doppeltes, aus zwei Lämmern beſtehendes Schelem, und zwar entſprechend dem Erntefeſt ein Lobopfer an. An dieſes Lobopfer ſchließen ſich nun die Beſonderheiten an. Zu jenen beiden Lämmern nemlich wurden die Webebrodte genommen (eben darum mußten es zwei Webebrodte ſein); und das Erſte war, daß Beides, Lämmer und Brodte, von dem Prieſter vor dem Herrn gewoben wurden. Es kommt auch ſonſt z. B. 3 Moſ. 14, 24 bei außerordentlichen Opferarten vor, daß auch das ganze

Opferthier mit gewoben wird: es ſoll damit der Gedanke, daß Gott das Opfer zum Genuß und Segen zurückgebe, geſteigert werden. Dann wurden die Lämmer als Lobopfer geopfert in den gewöhnlichen Formen. Mit dem blutigen Lobopfer aber verband ſich dann wieder eine Minchah, die eigenthümliche Formen hat. Es iſt die nach 3 Moſ. 7, 12—13 zum Lobopfer gehörige Minchah, aber mit denjenigen Modificationen, die 3 Moſ. 2, 14—16 angegeben ſind, und darin beſtehen, daß erſtens die zu dieſer Minchah gehörigen ungeſäuerten Kuchen nicht in der bei gewöhnlichen Lobopfern gehörigen, 3 Moſ. 7, 12 beſchriebenen Weiſe, ſondern nach 3 Moſ. 2, 14 ff. aus Mehl von neuem Getreide bereitet wurden, daß zweitens an die Stelle des nach 3 Moſ. 7, 13 zur Minchah des gewöhnlichen Lobopfers gehörigen geſäuerten Kuchens nach 3 Moſ. 23, 20 eben die aus neuem Getreide gefertigten Webebrodte traten. Eben darum hieß dieſe Minchah auch die „neue", die „Erſtlings"-Minchah, weil alle ihre Brodtheile dem Erntefeſt entſprechend von neuem Getreide genommen waren. Hiernach verlief die Minchah dieſer Lobopfer ſo: Mehl, aus friſch gewonnenem Korn geſchrotet, ward mit Oel angemengt, und Weihrauch darauf geſtreut; dies bildete die neue Minchah. Dazu kamen als Gabe die Webebrodte. Nun ward die Minchah gehoben, und darauf eine Handvoll von dem Mehl und Oel nebſt dem ſämmtlichen Weihrauch auf dem Brandopferaltar von dem Prieſter angezündet, Gott zum Geruch des Wohlgefallens; während die geſäuerten Webebrodte nicht auf den Altar kamen, ſondern bloß gewoben wurden. Dann fielen die Webebrodte nebſt der Hebeſchulter der Lämmer nach 3 Moſ. 7, 14 und 23, 20 dem Prieſter zu, der die Lämmer geopfert hatte; der Reſt der Minchah aber und die Webebruſt der Lämmer fiel den Prieſtern überhaupt zu; und an dem übrigen Theil des Fleiſches der Lämmer hatte auch der weitere Kreis der Darbringenden, des Volkes Theil. Alles mußte noch an demſelben Tage gegeſſen werden. Zu dem Opfermahl iſt übrigens noch zu bemerken, daß, wie wir weiterhin ſehen werden, den Iſraeliten geziemte, an dieſem

Tage auch allerlei freiwillige Gaben aus den erſten Früchten nach dem Heiligthum zu bringen, welche Gaben dann erſt zum Altar 5 Moſ. 26, 4 gebracht und dann mit zu dem Opfermahl 5 Moſ. 26, 11. 16, 11 verwendet wurden, zum Zeugniß, daß Gott die Opfer ihres Erntedankes angenommen habe, und ihnen ihre Ernten zum Gebrauche im Segen hingebe. Die Darbringung der Erſtlinge der Mahlungen beſtand alſo in Summa darin, daß die ganze gewonnene Ernte durch zwei Brodte dargeſtellt, daß dieſe Brodte dargebracht, und daß dieſe Darbringung der Brodte nach vorgängigem vollſtändigem, in Sünd- und Brandopfer und Schelamim verlaufendem blutigen Opfer einer Lobopferminchah eingefügt, und daß endlich die Brodte nebſt den übrigen Opfertheilen und in ihnen die ganze Ernte von Gott dem ganzen Volke nach ſeinen Abſtufungen zum Genuſſe zurückgegeben wurden. Ganz klar wird der Ritus erſt durch Dasjenige werden können, was wir weiterhin von der Minchah zu ſagen haben.

Den Erſtlingen ſteht ergänzend der Zehnte zur Seite. Schon vor dem Geſetz kommt dieſe Abgabe 1 Moſ. 14, 20. 28, 22 vor. Das Geſetz nun aber gebietet 3 Moſ. 27, 30—33. 4 Moſ. 18, 20—24. 5 Moſ. 12, 6. 11. 17. 14, 22—27. Nehem. 10, 37 ff., daß jeder Iſraelit von alle Dem, wovon er die Erſtlinge darzubringen hatte, alljährlich auch den Zehnten entrichten ſoll. Man ſoll das einzelne Stück nicht vertauſchen, ſondern das beim Abzählen fallende ſoll gelten. Aber man kann, namentlich wenn das Hinſchaffen zum Heiligthum durch die Entfernung erſchwert wird 5 Moſ. 14, 24 ff., den Naturalzehnten mit einem Fünftel über den Werth in Gelde ablöſen. In Natur oder in Gelde iſt der Zehnte nach dem Heiligthum zu bringen, denn er gehört Gott, iſt heilig, 3 Moſ. 27, 30. Darum iſt ſeine Darbringung ein wirkliches Opfer, er wird 4 Moſ. 18, 24 gehoben, iſt eine Hebe für Jehovah, die entrichtet wird, damit der Iſraelit 5 Moſ. 14, 23 Gott im ganzen Leben fürchten lerne, damit Gott 5 Moſ. 14, 29 ihn in allen Werken ſeiner Hand ſegne. Aber Gott behält den Zehnten nicht, ſondern giebt ihn durch

ſeine ein für alle Mal gegebene Verordnung den Leviten für ihren Dienſt, den ſie für das ganze Volk am Heiligthum thun; er iſt ihr Theil, da ſie ſonſt keinen Theil am heiligen Lande haben. Indeſſen müſſen die Leviten 4 Moſ. 18, 26—32 von dieſer Zehntenaufkunft ſelbſt wieder den Zehnten entrichten; es iſt das ihre Abgabe, die ſie von Tenne und Kelter Gott geben. Und Gott behält auch Dieſes nicht, ſondern giebt es durch ſeine Verfügung den Prieſtern, als ihre Aufkunft für ihren Dienſt am Heiligthum des Volks. Das Uebrige fiel, wie geſagt, den Leviten zu. Doch hatten ſie davon zunächſt bei der Darbringung mit den Darbringenden ein Opfermahl zu halten, das, weil es ein gottesdienſtliches war, nur beim Heiligthum 5 Moſ. 12, 17 gehalten werden durfte. Und da, wenn der Zehnte in Gelde entrichtet ward, ſich dieſes nicht eſſen ließ, ſo erlaubte das Geſetz 5 Moſ. 14, 22—26 für dieſen Fall ausdrücklich, daß dann am Ort des Heiligthums für einen Theil dieſes Geldes wiederum das zur Ausrichtung des Mahls an Fleiſch, Wein u. ſ. w. Nöthige eingekauft werden durfte. Was nach Entrichtung des Zehnten vom Zehnten und nach Ausrichtung dieſes Opfermahles von der Zehntenaufkunft übrig blieb, gehörte dann den Leviten zum gewöhnlichen Lebensunterhalt, ſie durften es „an allen Stätten" mit ihren Familien eſſen. — Außer dieſem jährlichen Zehnten war in jedem dritten Jahr, Zehntjahr, noch ein weiterer Zehnte von Allem 5 Moſ. 14, 28 ff. 26, 12—15 zu entrichten. Doch ward dieſer Zehnte nicht nach dem Heiligthum gebracht, ſondern „in ſeinen Thoren ſoll ihn der Iſraelit zuſammenbringen, dann den Leviten, den Fremdling, die Wittwen und Waiſen, die in ſeinen Thoren ſind, einladen, und mit denſelben ihn daſelbſt eſſen". Dieſer Zehnte iſt mithin nicht ſo eigentlich wie der jährliche gottesdienſtlicher Natur, ein Opfer; doch hängen beide zuſammen: iſt jener erſte Zehnte der Gott entrichtete Zoll der Dankbarkeit, ſo iſt dieſer zweite die Gabe der Wohlthätigkeit, in welcher der Dank gegen Gott ſich bethätigt. — Hiernach liegt nun die Bedeutung des Zenten klar vor: Er iſt zunächſt eine Abgabe,

welche der Unterthan, Lehnsträger, Colon dem Herrn und Grundherrn giebt, durch welche er ſich ſelbſt als Eigenthum dieſes Herrn bekennt Ebr. 7, 2 ff. Die Zehn aber iſt allenthalben in der Schrift die räumlich quantitative, extenſive Vollſtändigkeit, gegenüber der Sieben, welche die Vollſtändigkeit der Zeit und der zeitlichen Entwicklung, und gegenüber der Drei, welche die qualitative und intenſive Vollſtändigkeit, die göttliche Vollkommenheit ſymboliſirt. Indem alſo der Iſraelit von all ſeinem Einkommen den Zehnten giebt, giebt er Gott alle ſeine Habe, erkennt er Gott als den Herrn und Geber derſelben an, dankt er ihm für das Alles, und bittet er ihn, ihn im Beſitz und Genuß desſelben zu ſegnen. Eben ſo klar ſtellt ſich das Verhältniß des Zehnten zu den Erſtlingen heraus: die Erſtlinge werden gegeben, wenn das Gut aus der Hand Gottes, der es wachſen, geboren werden läßt, dem Menſchen zufällt; der Zehnte aber, wenn das Gut bereits Eigenthum des Menſchen geworden, in ſeine Nutzung übergegangen iſt. Die Erſtlinge und der Zehnte repräſentiren vollſtändig vom Erſten bis zum Letzten die ganze Habe des Iſraeliten nach Einkommen und Beſitz, und was mit jenen geſchieht, das geſchieht mit dieſer: Alles, was der Iſraelit hat, wird vor Gott und Gotte gebracht, von Gott angenommen, aber auch von Gott zurückgegeben, und zwar damit es unter ſeinem Segen dem Darbringenden nicht bloß für ſich allein, ſondern in Gemeinſchaft mit dem ganzen heiligen Volke zum Genuß und zur Ernährung diene. Denn darauf müſſen wir noch beſonders achten, daß alle dieſe Opfergaben ſchließlich nicht bloß den Darbringenden, ſondern immer auch den Prieſtern, auch den Leviten, kurz der Gemeinſchaft des heiligen Volks und nur in dieſer Gemeinſchaft auch dem einzelnen Darbringenden zu eſſen gegeben werden: indem der Menſch Alles, was er durch Gottes Güte hat, Gott hingiebt, ſtellt er es allen Menſchen Gottes zu Dienſt, Jenes vollzieht ſich durch Dieſes; auch kann der Menſch ſich des Segens Gottes nur in der Gemeinſchaft mit den Menſchen Gottes recht freuen; der rechte Iſraelit muß ſeinen Gottesſegen mit ſeinen Prie-

ſtern, Leviten theilen, mit dem ganzen heiligen Volk genießen. Wie das blutige Opfer ſeine Spitze in der Wiederherſtellung des Sünders in die Gemeinſchaft Gottes und ſeines heiligen Volkes hat, ſo findet auch das unblutige Opfer regelmäßig ſeine Spitze in der Pflege und Betheiligung der heiligen Gemeinſchaft.

Erſtlinge und Zehnten repräſentiren das regelmäßige, jährliche Einkommen. Weil aber neben dieſem her dem Menſchen durch Gottes Güte noch Manches in den Schooß fällt, gehen neben jenen noch die freiwilligen Gaben her. Dieſe, wohl zu unterſcheiden von den blutigen und ſühnenden freiwilligen Schelamim, und nicht minder von den Gelübdegaben, bei welchen der Menſch allerdings das Geloben, aber nach dem Geloben nicht das Geben mehr frei hat, ſind dagegen Verkörperungen des Dank- und Bittgebets, Gaben, durch deren Darbringung am Heiligthum der Iſraelit wie durch die der Erſtlinge und Zehnten, nur ohne geſetzliche Verpflichtung und ohne vorgängiges Gelübde ſeine Dankbarkeit gegen Gott bezeugte; es ſind die נְדָבוֹת und נְדָבוֹת, von denen 3 Moſ. 23, 38 die Rede iſt. Solche brachte das Volk, als 2 Moſ. 36, 3 das Heiligthum gebaut, und als 4 Moſ. 7 der Altar geweiht ward, und als Gott 3 Moſ. 31, 26—54 ſeine Feinde ſammt ihrer Habe in ſeine Hand gegeben hatte. Aber auch der einzelne Iſraelit brachte ſolche freiwillige Gaben. Namentlich war es ihm 2 Moſ. 34, 20. 5 Moſ. 16, 10. 16. 17 auf das Gewiſſen gelegt, an den drei hohen Feſten und an dem Feſt der Erſtlingsbrodte nicht mit leeren Händen zu erſcheinen, ſondern nach dem Maaße ſeines Erwerbungsvermögens allerlei freiwillige Gaben darzubringen. Die Form dieſer Darbringung war nach 5 Moſ. 26, 1 ff. die, daß die Gaben dem Prieſter übergeben, von dieſem an den Altar geſetzt, und dann, je nach ihrer Beſchaffenheit, den Prieſtern oder dem Heiligthum zufielen oder zum Opfermahl verwendet wurden. Darum waren ſie aber auch wirkliches, euchariſtiſches Opfer, wie ſie denn auch קָרְבָּן 4 Moſ. 7 und תְּרוּמָה 2 Moſ. 36, 3 heißen.

Alle dieſe Arten unblutiger Opfer haben das Gemeinſame, daß ſie nur „vor" Jehovah, nicht zu demſelben, nicht auf den Altar gebracht werden. Aber naturgemäß müſſen ſie ſich zu ſolchen ſteigern, die auf den Altar kommen, aber darum auch geſteigerte Bedeutung haben. Dieſe auf den Altar kommenden unblutigen Opfer bilden die zweite Klaſſe; ſie enthält zwei Unterarten: die Darbringung der Erſtgeburt opferbarer Thiere, und die Minchoth.

Auch die Erſtgeburten der opferbaren Thiere durfte der Iſraelit nicht behalten; er durfte 5 Moſ. 15, 19 mit der Erſtgeburt ſeines Rindes nicht pflügen, und die ſeines Schafes nicht ſcheeren; auch durfte er ſie nicht Gotte als beſondere freiwillige Gabe darbringen 3 Moſ. 27, 26, denn ſie war ohnehin ſein. Vielmehr hatte er ſie im Laufe ihres erſten Lebensjahres zum Heiligthum zu bringen 2 Moſ. 22, 30. Nur wenn das einzelne Stück einen Fehler hatte oder levitiſch unrein war, ſo daß es zum Opfer nicht taugte, trat damit ein anderes, oben ſchon erwähntes Verfahren ein. Die Einlieferung mußte der Regel nach in Natur geſchehen, doch war 5 Moſ. 14, 22—27 dem entfernt Wohnenden erlaubt, ſein erſtgebornes opferbares Thier in ſeiner Heimath zu verkaufen, dafür am Orte des Heiligthums ein anderes zu kaufen, und dieſes darzubringen; eigentlich mit Gelde gelöſt durfte es nicht werden. Das Verfahren iſt dann nach 4 Moſ. 18, 15—18 folgendes: die Prieſter müſſen das Thier am Brandopferaltar ſchlachten, ſein Blut an den Altar gießen, ſeine Fettſtücke Gotte zum Geruch des Wohlgefallens auf dem Altar verbrennen, und dann fällt ihnen der Reſt des Fleiſches zu gleicher Benutzung wie die Hebeſchulter und Webebruſt der Schelamim zu. Es leidet demnach keinen Zweifel, daß dies wirkliches Opfer iſt: es wird Gott nicht allein ſo nahe als möglich gebracht, ſondern auch im Act des Verbrennens von ihm angenommen. Aber ein blutiges Opfer iſt es dennoch nicht: obgleich das Opfermaterial ein Thier iſt, und das Blut desſelben fließt, und an den Altar kommt, iſt es doch kein ſühnendes Opfer. Gerade hier, wo blutiges Opfer und Dar-

bringung ſich in der Form ſo nahe berühren, tritt ihr Unterſchied aufs Schärfſte hervor. Bei dieſer Opferung des opferbaren erſtgebornen Thiers findet keine Handauflegung ſtatt, es tritt nicht für den Darbringenden ein, es dient alſo auch nicht לְכַפֵּר. Und weil dies Moment fehlt, ſagen auch die Acte der Blutſprengung und der Verbrennung hier nicht mehr als das, daß das Thier Gotte ſo nahe als es als opferbares nur kann, gebracht und von ihm angenommen werde, aber nicht, daß es für Jemanden Gott nahe gebracht, und daß in ihm Jemand angenommen werde. Es iſt ſomit die Opferung der erſtgebornen Thiere ein Opfer nicht der Sühne, ſondern der Darbringung, des Dankes. Aber allerdings iſt der Dank hier ein anderer als bei den anderen Darbringungen, weil Gegenſtand und Form der Darbringung hier andere ſind. Auf der einen Seite nemlich repräſentiren die männlichen Erſtgeburten den Zuwachs an Heerdenreichthum, und die fehlerloſen Erſtgeburten der opferbaren Thiere repräſentiren wieder alle Erſtgeburten überhaupt. Indem alſo dieſe Erſtgeburten der opferbaren Thiere Gotte bis auf ſeinen Altar gebracht, von ihm angenommen, und als Allerheiligſtes zum Unterhalt ſeiner Heiligen zurückgegeben werden, geſchieht ein Gleiches mit der ganzen in dieſer Darbringung repräſentirten Hälfte der Habe und des Gutes. In dieſer Beziehung iſt dies Opfer die Steigerung der Darbringung der Erſtgeburten überhaupt. Aber es hat noch eine zweite wichtigere Seite. Die opferbaren Thiere ſind dem Iſraeliten nicht bloß wie die anderen Thiere zur Habe, zum Eſſen und Trinken gegeben, ſondern auch dazu, daß ihr Blut zur Sühne ſeiner Schuld diene. Hiefür nun dankt dieſe Darbringung der opferbaren Erſtgeburten vorzugsweiſe; ſie iſt das Dankopfer für das von Gott gegebene Sühnblut und für die in demſelben geſchenkte Vergebung und Verſöhnung; ſie iſt das sacrificium, mit welchem der Menſch auf das sacramentum des blutigen Sühnopfers antwortet. In dem blutigen Sühnopfer handelt Gott mit dem Menſchen zu ſeiner Sühnung, in der Darbringung des opferbaren Thiers handelt der Menſch mit Gott, d. h. dankt ihm für die Herſtellung eines Sühn-

mittels und einer Sühne. Eben darum muß dieſe Darbringung ſich in der Form an das blutige Opfer anſchließen, und doch dem Inhalte nach ſich beſtimmt von demſelben unterſcheiden.

Erſcheint uns die Steigerung der Darbringung der Erſtgeburten in der Darbringung der opferbaren Erſtgeburten, ſo die Steigerung der Erſtlinge und Zehnten in den Minchoth. Dies Verhältniß der Minchoth zu den Erſtlingen und Zehnten tritt ſchon in der Selbigkeit des Opfermaterials heraus. Der Ritus der Minchah iſt nach 3 Moſ. 2 im Allgemeinen dieſer: mit Oel angemengtes Mehl (oder Brod), beſtreut mit Salz und Weihrauch, und Wein, wurden zum Altar gebracht und gehoben, dann ward eine Handvoll jenes Mehls mit Oel, der Anbruch, auf dem Altar verbrannt, der Wein aber an den Altar gegoſſen, und ſchließlich ward der Reſt des Mehls mit Oel als ein Allerheiligſtes von den Prieſtern gegeſſen. Nun wiſſen wir, daß die Erſtlinge und Zehnten der Idee nach von allen Bodenerzeugniſſen gebracht werden ſollten, daß ſie aber in der Wirklichkeit nur von Getreide (Mehl oder Brod) und Oel und Wein, als den alles Uebrige repräſentirenden Haupterzeugniſſen, gebracht wurden. Das Opfermaterial der Minchah aber beſteht eben auch in Mehl oder Brod (Getreide), Oel und Wein, denn Salz und Weihrauch ſind nur ſymboliſche Zuſätze. Auch bedeutet dieſes Opfermaterial in der Minchah zunächſt nichts Anderes als in den Erſtlings- und Zehnten-Darbringungen. Brod und Wein und Oel repräſentiren Alles, was Gott durch den Erdboden (im Gegenſatz gegen den Heerdenreichthum) dem Menſchen zum Leben und Segen darreicht, vergl. Joel, Kapp. 1. 2; ſie repräſentiren auch die Reichlichkeit und Fülle dieſes Segens; Brod und Wein bilden gleichſam den Gegenſatz zu Brod und Waſſer: Brod und Waſſer iſt nur das zum Leben ſchlechthin Nothwendigſte, das dem Elenden 1 Kön. 22, 27. 4 Moſ. 21, 5. Jeſ. 21, 14. Ezech. 12, 18. 19 ſein Leben friſtet, aber Brod und Wein kann Tob. 4, 18 das ganze Vermögen des Reichen überhaupt bedeuten. Die erſte und nächſte Be-

deutung der Minchah wird daher derjenigen der Darbringung der Erſtlinge und Zehnten entſprechen: indem der Iſraelit alſo Brod und Wein und Oel ſeinem Gott auf ſeinem Altar darbringt, legt er dankend allen irdiſchen Segen, den er von Gott hat, wieder in Gottes Hand zurück, ſtellt Alles ihm zu Dienſt, will es Alles nur von ihm und in ihm haben und anwenden. Darum heißt auch die Handvoll Mehl mit Oel, die auf den Altar kam, conſtant die אַזְכָּרָה. Nur will dabei bemerkt ſein, daß dieſe Darbringung zur Dankſagung bei der Minchah durch das Verfahren mit dem Opfermaterial geſteigert erſcheint. Nicht allein daß bei der Minchah die Opfergaben auf den Altar kommen, alſo alles durch ſie Repräſentirte, die ganze irdiſche Habe des Iſraeliten, gleichſam in das Göttliche erhoben wird, ſondern Gott nimmt es auch durch den Act des Verbrennens zum Wohlgefallen an. So wird nach Röm. 11, 16 in dieſem Anbruch, in dieſer auf dem Altar verbrannten Handvoll der ganze Teig und in dem Teige aller zeitliche Segen des Iſraeliten geheiligt. Und als ein Heiliges giebt dann Gott das Uebrige des Teiges ſeinen Prieſtern zu eſſen, d. h. er giebt alles dadurch Repräſentirte ſeinem heiligen Volk zum Segen und Lebensgenuß zurück. Daher heißt es Hoſ. 9, 1—5, daß durch die Minchah Segen über das Land komme, und daß mit der Minchah auch der Segen aufhöre. Daher kommt nach Jerem. 7, 17—20 Verderben und Unſegen über das Land, wenn die Minchah nicht dem rechten Gott gebracht wird. Daher betet Moſes 4 Moſ. 16, 15 über das undankbare Volk: „Wende Dich nicht zu ihrer Minchah“. Daher erſcheinen Joel 1, 9. 10. 13. 2, 14. 19 das Darbringen der Minchah, der Segen des Landes, und der ſelige Zuſtand des Volkes als weſentlich zuſammengehörige, einander gegenſeitig bedingende Dinge.

Aber nicht bloß eine Steigerung Deſſen, was ſchon die Darbringung der Erſtlinge und Zehnten bedeutet, werden wir an der Minchah haben. Wenn wir ſehen, wie die Minchah die häufigſte, die täglich und bei allen Brandopfern und Schelamim vorkommende Opferart iſt, wie ſie nicht gleich den

Erſtlingen bloß von den einzelnen Iſraeliten, ſondern im Namen des ganzen Volks dargebracht wird, wie Mal. 1, 11 ihr die allgemeine Verbreitung und die ewige Dauer geweisſagt wird, während ſolches dem blutigen Opfer abgeſprochen wird — ſo werden wir von vorn herein vermuthen müſſen, daß die Minchah noch etwas Mehr als ein Dankopfer für die Früchte der Erde ſein wird. Wir brauchen aber auch nur das bei ihr zur Anwendung kommende Opfermaterial etwas näher zu betrachten, um dieſe weitere Bedeutung mit Sicherheit zu finden. Wir ſahen bereits, daß der Beſitz von Brod und Wein und Oel für Reichlichkeit und Reichthum galt, und daß mithin dieſe Opfergaben der Minchah Alles repräſentiren, was der Menſch durch Gottes Güte hat. Nun aber ſind Brod und Wein und Oel nicht bloß Erzeugniſſe des Bodens, nicht bloß Nahrungsmittel, die dem Menſchen durch die Güte Gottes in den Mund wachſen, ſondern ſie ſind auch ein von dem Menſchen ſelbſt Erarbeitetes, ſein Erwerb, vermittelt durch ſeine Arbeit im Schweiße ſeines Angeſichts. Ja, auch ein von dem Menſchen Verarbeitetes ſind ſie; ſie ſind nicht in ihrer natürlichen Geſtalt verbliebene Gottesgaben, nicht Rohproducte, ſondern ſie ſind Etwas, was der Menſch aus den Gaben Gottes unter ſeinem Segen mit ſeinem Fleiß und Geſchick hergeſtellt hat. So ſtellt dies Opfermaterial der Minchah dar nicht bloß Alles, was der Menſch durch Gottes Güte hat, ſondern auch Alles, was er unter Gottes Beiſtande und Segen aus den Gaben Gottes erarbeitend und verarbeitend ſchafft und wirkt, ſeine Werke und deren Frucht. Und zwar die Geſammtheit der menſchlichen Werke ſtellt ſich in Brod und Wein und Oel dar: denn alle Thätigkeit des Menſchen hat ihren Impuls in dem das Leben des Menſchen reich machenden Erwerbe; und alle Thätigkeit des Menſchen kann Nichts erſchaffen, nur die von Gott erſchaffenen Stoffe verarbeiten; und ſelbſt die geiſtige und geiſtliche Arbeit findet doch ihre ſtoffliche Erfüllung nur in Dem, was dieſe Erde dem Menſchen zu thun giebt. Mit derſelben Wahrheit, mit welcher ſich Alles, was der Menſch hat und braucht, in dem

Begriffe des täglichen Brodes zuſammen faſſen läßt, lä
alles Erarbeiten und Verarbeiten, Wirken und Wer
Menſchen in dem Proceſſe anſchauen, der aus dem von Men
hand geſäeten und geernteten Korn Mehl und Bro
Speiſe macht. So brachte mithin der Iſraelit in der M
nicht bloß Alles, was er hatte, ſondern auch Alles, w
that, ſeine Werke vor ſeinen Gott. Und die Bedeutun
ſer Darbringung ergiebt ſich unſchwer: auch ſie geſchie
nächſt לְאַזְכָּרָה; der Menſch dankt damit Gott, unter
Segen und Beiſtande es ihm nur möglich war, ſeine
aller Art zu thun und von ſeiner Arbeit ſein Brod zu
Indem aber Gott ſolch Dankopfer annimmt, nimmt er
auch das Werk und Thun des Darbringenden wohlg
auf und an, und heiligt es durch ſein Wohlgefallen. I
geheiligt giebt er es dann nicht direct dem Darbring
ſondern den Prieſtern, dem heiligen Volk zu eſſen, d.
läßt all Werk und Thun des Frommen der ganzen G
ſchaft des heiligen Volks und in derſelben auch ihm
zum Genuß, Gewinn und Segen werden. Aber noch
Schritt weiter müſſen wir gehen. In der Art, wie ein
die Gaben, die Gott ihm giebt, mit ſeinem Werk und
verarbeitet, wie er durch ſeine Arbeit ſein Brod erwi
ſein Leben geſtaltet, kommt zur Erſcheinung, was dieſer
innerlich und an ſich iſt, kann und vermag; was ein
iſt, erſcheint in Dem, was er hat und thut. Stellt al
Opfermaterial der Minchah Das dar, was der Opfern
und thut, ſo ſtellt es zugleich dar, was derſelbe iſt, ſein
ſönlichkeit, wie ſie in den ihm verliehenen Gottesgaben
Seits und in ſeinen darauf gegründeten Werken a
Seits ihre Peripherie hat; und wir werden nicht irren,
wir ſagen: in der Minchah bringe der Iſraelit ſeinem
ſich ſelbſt dar ſammt Allem, was er hat und thut u
Und erſt hieran haben wir die volle Bedeutung der M
Der ſie Darbringende dankt damit Gott für Alles, w
hat und thut und iſt, giebt darum ſich und ſein Leben
allen ihm von Gott verliehenen Gaben und Allem, w

ſelbſt aus ſich gemacht hat, Gott zu eigen; Gott aber, indem er ſolch Selbſtopfer annimmt, heiligt ihn und ſein Leben; und giebt ihn, ſo geheiligt, ſich ſelbſt und der Gemeinſchaft ſeines heiligen Volks zurück, daß er in derſelben ſich zur Freude und dem Volke zum Segen lebe. Die Minchah ſtellt die Selbſthingabe an Gott, die Heiligung der Perſon und ihres ganzen Lebens dar. So ſtellt ſich die Minchah richtig dem blutigen Opfer gegenüber: Im blutigen Opfer ſtellt der Menſch in Folge göttlicher Erlaubniß ein reines Thier für ſein ſchuldbeladenes Selbſt ein, um Entſündigung, Gottes Wohlgefallen, Gottes Gemeinſchaft wieder zu erlangen; hat er aber dieſe erlangt, ſo darf er dann in der Minchah ſelbſt zu Gott kommen, und ſich mit ſeinem ganzen Leben ihm ergeben zur Heiligung. Daher ſchließt ſich auch die Minchah dem blutigen Opfer gerade bei dem Act des Verbrennens an, als in welchem das Wohlgefallen Gottes gewonnen wird. Auch ſtellt ſich ſo die Minchah richtig neben die Darbringung der opferbaren Erſtgeburten: Letztere iſt das Dankopfer für das geſchenkte Sühnmittel, die Minchah aber iſt das Dankopfer für die Sühne und wiedergeſchenkte Gottesgnade. Auch der Apoſtel Paulus faßt die Bedeutung der Minchah als die Selbſthingabe des Lebens an Gott, wenn er 2 Tim. 4, 6. Phil. 2, 17 die Hingabe ſeines ganzen Lebens in dem Dienſte, welchen er Gott im Apoſtelamt thut, dem Trankopfer vergleicht.

Erhebt ſich aber die Minchah zu der Bedeutung der Selbſthingabe des ſie Darbringenden, ſo müſſen damit auch ihre einzelnen Beſtandtheile eine modificirte ſymboliſche Bedeutung gewinnen. Sie können dies, weil ſie ein vom Menſchen Verarbeitetes ſind; damit hängt ihnen das Menſchliche, Ethiſche ſchon an. Wir werden dieſe ihre ſymboliſche Bedeutung finden, wenn wir ihre natürliche Beſchaffenheit und ihre Verwendung im Ritual näher ins Auge faſſen. Das Brod oder Mehl, indem es am meiſten das Moment des menſchlichen Verarbeitens und Erarbeitens an ſich trägt, iſt von ſelbſt ein Symbol aller Werke der Menſchen und ihrer Frucht; es ſtellt ſich alſo in ihm das Thatleben des Menſchen

dar. Dem Oel wird in der Schrift mehr als eine ſymboliſche Bedeutung beigelegt. Es iſt zunächſt Salbſtoff, und als ſolcher Symbol des heiligen Geiſtes. Dieſe Bedeutung kann es in der Minchah nicht haben; denn als Salbſtoff wird es von außen her dem Menſchen zugebracht, wird es auf den Menſchen geſchüttet; in der Minchah aber wird es von dem Menſchen dargebracht, geht es von dem Menſchen aus. Auch erſcheint es in der Minchah nicht als Salbſtoff, ſondern als Brennſtoff und Lichtſtoff, denn es kommt ins Feuer, und zwar ins Altarfeuer, in Gottes Feuer. Nun aber dient es der Schrift auch in dieſer Beziehung als Symbol. So werden die Frommen Pſ. 52, 10 den Oelbäumen verglichen, ſofern ſie mit Mund und Werk in der Welt die Wahrheit Gottes bezeugen, denn ſie geben ihr Denken und Wiſſen und Reden und Thun Gott hin, daß es, von dem Geiſte Gottes durch ſein Wort entzündet, der Wahrheit Gottes in der Welt zum Leuchten verhelfe, und ſind alſo Lichtſtoff hergebende Bäume, Oelbäume. So wird auch das Volk Iſrael im Ganzen dem Oelbaum Jerem. 11, 16. Hoſ. 14, 7. Röm. 11, 17 verglichen, ſofern es Träger des Lichts Gottes in der Welt iſt. So werden Sach. 4, 12. Offenb. 11, 4 die Propheten und Zeugen Gottes dargeſtellt als Oelbäume, welche dem Leuchter, auf welchem das Licht der Wahrheit Gottes brennt, das Oel, den Lichtſtoff zuführen: ſie geben ihr Denken und Reden im Glauben Gott hin, und laſſen es von dem Feuer des heiligen Geiſtes entzünden, und ſo entſteht das Licht göttlicher Erkenntniß, welches von dem Leuchter der Gemeinde Gottes leuchtet. Auch Matth. 25, 1 ff. kann das Oel nichts Anderes bedeuten, denn die thörichten Jungfrauen haben die Lampe des Wortes Gottes; auch der heilige Geiſt mangelt ihnen zunächſt noch nicht, ihre Lampen brennen noch; aber Oel, Lichtſtoff haben ſie nicht, ſie geben nicht im Glauben ihr Denken und Wiſſen und Leben dem heiligen Geiſt und ſeinem zündenden Feuer hin, und ſo verliſcht ſchließlich das Licht des heiligen Geiſtes bei ihnen, weil es keinen Lichtſtoff bei ihnen findet. In dieſer Bedeutung werden wir denn das

Oel auch in der Minchah zu nehmen haben: es iſt dasjenige Menſchliche, was, entzündet von dem heiligen Feuer Gottes, das Licht göttlicher Wahrheit und Erkenntniß ergiebt; es iſt, gegenüber dem durch das Brod oder Mehl bedeuteten Thatleben des Menſchen, das Gedanken- und Erkenntnißleben des Menſchen: Dieſes giebt der Menſch in der Minchah Gotte dar im Glauben, Gott aber entzündet und heiligt es in ſeinem Feuer, und giebt es ihm ſo zurück als das Licht ſeines Lebens. Darum müſſen auch bei der Minchah Mehl und Oel in einander gemengt, und ſo gemengt dargebracht werden, denn Thatleben und Erkenntnißleben, gute Werke und Gedanken ſind nicht neben einander, ſondern in einander. Dem Brod (Mehl) und Oel werden immer Weihrauch und Salz zugegeben. Daß das Verbrennen des Weihrauchs das Aufſteigen der Gebete des Opfernden bedeutet, hat Kurtz*) auf's Neue ſchlagend dargethan. Darum gehört er zu Beidem, zu Brod und Oel, denn ohne Gebet kann der Menſch weder Werke thun, noch die Wahrheit erkennen, und eben ſo wenig dies ſein Thun und Denken vor Gott ſtellen, daß er es ihm heilige und erleuchte. Das Salz aber iſt 3 Moſ. 2, 13 das Salz des Bundes, denn wenn im Opfer Gott und Menſch mit einander handeln, muß immer zwiſchen ihnen die Bundestreue ſein. Wenn daher zum blutigen Opfer Salz kommt, ſo bedeutet es die Treue Gottes, der ſeinem Bunde gemäß hier Vergebung und Gnade gewährt; und wenn zu der Minchah Salz kommt, ſo bedeutet es die Treue des Darbringenden, der ſeinem Bunde gemäß ſich Gott heiligen will. Dagegen war ausdrücklich verboten, dem Brode Sauerteig oder Honig zuzuthun: nicht durch irgend welchen fremden Zuſatz ſoll des Menſchen Thun und Sein Gott gefällig werden, in der Lauterkeit wird es Gott angenehm ſein. Alſo in der Darbringung des Brods und Oels mit Weihrauch und Salz heiligt der bundestreue Iſraelit im Gebet Gotte ſein Thatleben und ſein Gedankenleben. Es fehlt nur noch, daß auch die Hin-

*) Beiträge zur Symbolik des a. t. Cultus, S. 44 ff. 52 ff.

gabe des Lebens ſelber, der Perſönlichkeit, des Selbſt zur Darſtellung komme. Und wir werden wohl nicht irren, wenn wir dieſe in der Darbringung des Weins erblicken. Es mußte nach Sirach 50, 15 rother Wein ſein; und dies rothe Blut der Traube 1 Moſ. 49, 11. 5 Moſ. 32, 14 iſt gewiß ein paſſendes Bild des Bluts, im Blute aber iſt die Seele, und die Seele iſt das Leben. Und dies Abbild des Bluts wird ausgegoſſen, hingeſchüttet an den Altar Gottes. So ſtellt ſich in dem Trankopfer die Hingabe der Perſönlichkeit ſelbſt, des ganzen Lebens an Gott dar; wie denn auch der Apoſtel Phil. 2, 17. 2 Tim. 4, 6 es ſo faßt. Darum macht auch, vgl. Sirach 50, 15, das Trankopfer den Schluß des Ganzen: Erſt empfängt der Opfernde im blutigen Opfer Vergebung und Gnade; dann giebt er ſein Thun und Denken im Gebet Gott hin zur Heiligung; und ſchließlich ergiebt er Seele und Leben ſeinem Gott ganz und gar. Daraus erklärt ſich auch, daß die Ausgießung des Weins als Trankopfer gewiſſer Maaßen eine ſelbſtſtändige Stelle neben der Minchah einnimmt.

Es bleibt uns nur noch übrig, die verſchiedenen Arten der Minchah und das Verfahren bei derſelben näher zu betrachten. Die Arten der Minchah unterſcheiden ſich nur durch die abweichende Art der Bereitung des dabei verwendeten Mehls oder Brodes, während das Verfahren bei allen dasſelbe iſt. Der Arten der Minchah ſind drei.

Die erſte iſt die ſchon oben S. 94 von uns beſprochene מִנְחַת בִּכּוּרִים, die Minchah der Erſtlinge, die neue Minchah, vgl. 3 Moſ. 2, 14—16. Die die Bereitung ihres Mehltheils beſchreibenden Worte des V. 14 haben manche Schwierigkeiten, indeſſen möchte ſo Viel mit Sicherheit als ihre Meinung angenommen werden können: Mehl oder gar Brod ſoll man nicht zu dieſer Minchah nehmen, ſondern man ſoll Aehren, in denen die Körner noch feſt und weich ſind, am Feuer dörren, daß die Körner ausfallen und mahlfähig werden; dieſe Körner aber ſoll man dann nicht mahlen, ſondern nur grob zerſtoßen, ſchroten; und dies Schrot ſoll den Brodbeſtandtheil dieſer Erſtlingsminchah bilden. Die Bedeutung

liegt auf der Hand: dadurch daß ihr Mehltheil unmittelbar den noch frischen Aehren entnommen ward, schloß sich diese Minchah der mit ihr verbundenen Darbringung der Erstlingsbrode eng an; und auf der anderen Seite ward dadurch, daß die Körner nicht gemahlen, sondern nur geschrotet wurden, das Moment des vom Menschen Verarbeitetseins um eben so viel zurückgeschoben, als das Moment des Naturproducts durch die Gewinnung der Körner unmittelbar aus den Aehren hervorgehoben ward, wie es wiederum zu der Darbringung der Erstlinge völlig paßte. Diese Minchah kam nur beim Fest der Webebrodte vor, deren Darbringung in der oben von uns beschriebenen Weise in sie eingefügt war: indem Israel seinen Dank für die Ernte des ihm geschenkten Landes darbrachte, heiligte es sich selbst seinem Gott.

Die zweite Art der Minchah, vgl. 3 Mos. 2, 1. 2, hat ihr Eigenthümliches darin, daß zu ihr nicht Schrot, noch Gebackenes, sondern Mehl, סֹלֶת, und zwar nach 2 Mos. 29, 2 feinstes Waizenmehl zu nehmen war. Es ist dies die mittlere Form: in dieser Minchah tritt das Moment des Naturproducts weiter zurück als in der Minchah der Erstlinge, und das Moment des Verarbeitetseins nicht so weit hervor als in derjenigen Minchah, zu welcher Brod oder Kuchen gebraucht wird. Daher kommt sie auch am häufigsten, immer da vor, wo zwar eine Minchah stattfinden muß, aber keine vorspringende Bedeutung in Anspruch nimmt. Alle Brandopfer, folglich auch die täglichen, Sabbaths- und Festopfer, ferner alle Gelübde- und freiwilligen Opfer (nicht aber die Lobopfer) schließen mit dieser Minchah aus Mehl. Und zwar bestimmte sich dann immer die Quantität des zur Minchah zu nehmenden Mehls nach der Qualität des bei dem voraufgegangenen blutigen Opfer verwendeten Thiers, vgl. 2 Mos. 29, 38 ff. 4 Mos. 15, 1—12. 28, 1 ff. 29, 1 ff. War das Opferthier ein Lamm (Schaf oder Ziege), so war zur Minchah der zehnte Theil von einem Epha, bei einem Widder waren zwei, und bei einem Rinde drei Zehntheile Mehl zu nehmen. Und nach der Quantität des Mehls bestimmte sich dann wieder die

Quantität des Oels und Weins: auf ein Zehntheil Mehl gehörte ein Viertel Hin Oel und eben ſo viel Wein, auf zwei Zehntheile Mehl ein Drittheil Hin Oel und eben ſo viel Wein, auf drei Zehntheile Mehl ein halb Hin Oel und eben ſo viel Wein. Stand die Minchah als das ſacrificielle Dankopfer dem blutigen Opfer als dem ſacramentalen, Sühne und Gnade gewährenden Opfer gegenüber, ſo war es in der Ordnung, daß jene ſich dieſem anſchloß und parallel hielt, und daß ſich dies durch die Beſtimmung der Quantität ihrer Beſtandtheile nach der Qualität des Opferthiers beſtimmte. Man darf nur hieraus nicht folgern, daß der Minchah gar keine ſelbſtſtändige Bedeutung zukomme. — Modificirt erſcheint dieſe Minchah aus Mehl bei der Darbringung der Webegarbe, und bei dem Reinigungsopfer des Ausſätzigen. Zu der Minchah nemlich, welche ſich dem bei der Darbringung der Webegarbe zu opfernden (ſ. oben S. 92) Brandopfer von einem Lamme anſchloß, waren nicht Ein, ſondern zwei Zehntheil Mehl zu nehmen. Dieſe Verdoppelung gerade des Mehltheils bei der zu einem Erſtlingsopfer gehörenden Minchah erklärt ſich ſelbſt. Bei dem Reinigungsopfer des Ausſätzigen 3 Moſ. 14, 10—20 wurde erſt ein Schuld-, dann ein Sünd-, dann ein Brandopfer aus einem Lamm gebracht, aber zu der auf letzteres gehörigen Minchah das Dreifache des gewöhnlichen Maaßes, nemlich drei Zehntheile Mehl genommen. Und ſelbſt wenn der arme Ausſätzige, wie ihm 3 Moſ. 14, 21—31 geſtattete, zu dieſem Brandopfer nicht ein Lamm, ſondern eine Taube nahm, mußte er zu der nachfolgenden Minchah einen Zehnten Mehls nehmen, welches Maaß ſonſt nur auf ein Lamm gehörte. Dieſe Vermehrung des Mehltheils in der Minchah beim Opfer des Ausſätzigen erklärt ſich einfach: der Ausſatz ſteht der Sünde gleich; der Ausſätzige iſt aus der Gemeinſchaft des heiligen Volks ausgeſchloſſen; wird er geheilt, ſo muß er durch Schuld- und Sündopfer, und durch eine der Prieſterweihe analoge Salbung wieder in die heilige Gemeinſchaft aufgenommen werden; und iſt er das, kann er Brandopfer darbringen, um Gott wieder wohlgefällig

zu werden; aber dem gegenüber ist denn auch natürlich, daß dann in der folgenden Minchah das Moment der Selbsthingabe und namentlich das der Heiligung seiner Werke verstärkt auftrete.

Die dritte Art der Minchah, 3 Mos. 2, 4—9, vgl. 1 Chron. 23, 29, hat ihr Unterscheidendes darin, daß nicht Schrot, noch Mehl, sondern Gebackenes, Gares genommen wird. Hier tritt das Moment des Verarbeitetseins, und damit die Bedeutung des Sich selbst mit allem Seinigen Hingebens und Heiligens in den Vordergrund. Es war die vollständigste Form der Minchah, wie denn אפה, „gebacken, gar sein", auch „ganz, vollständig sein" heißt. Diese Minchah hat übrigens, je nach der verschiedenen Weise des Backens, drei Unterarten: 1) es werden aus Mehl ohne Sauerteig mit Oel angerührte, im Ofen gebackene Kuchen und Fladen, חַלּוֹת und רְקִיקִים, genommen. Diese Form der Minchah kam erstens nach 3 Mos. 7, 12—14 beim Lobopfer zur Anwendung. Bei dieser Lobopferminchah ward außerdem ein nicht mit jenen ungesäuerten Kuchen und Fladen zu verwechselndes gesäuertes Brod so dargebracht, daß es nicht auf den Altar kam, sondern nur gehoben wurde und dann dem fungirenden Priester zufiel; dieses Brod war ein קָרְבָּן, eine Dankesgabe, der verkörperte Dank, der zum Lobopfer wesentlich gehörte. Ferner kam diese Form der Minchah zur Anwendung bei dem Opfer des Nasiräers 4 Mos. 6, 13—21, weil das Schelem, welchem sich hiebei die Minchah anschloß, ein Lobopfer war; so wie endlich bei der Weihe Aarons und seiner Söhne 3 Mos. 8, 2—32, vgl. 2 Mos. 29, 1 ff., in dem mit derselben verbundenen, einzig in seiner Art dastehenden Füllopfer. Warum in allen diesen Fällen die am meisten ausgebildete Form der Minchah angewendet wird, liegt auf der Hand: das Lobopfer postulirt geradezu ein besonders markirtes eucharistisches Opfer; bei der Priesterweihe kommt es auf das Sich selbst Gotte darbringen und heiligen in eminenter Weise an; und beim Nasiräat läuft ja Alles auf eine asketische Heiligung der eignen Person an Gott hinaus. Oder es wurde 2) ein aus Mehl mit Oel ungesäuert in der

Pfanne Gebackenes genommen, das dann in Stücke gebrochen, noch wieder mit Oel begossen, und so in Stücken geopfert ward. Diese Art der Minchah hatte nach 3 Mos. 6, 12—16 der angehende Hohepriester am Tage seiner Salbung Morgens und Abends darzubringen. Oder es ward 3) ein aus ungesäuertem Mehl mit Oel auf dem Rost Geröstetes genommen. Von der Anwendung dieser Form der Minchah findet sich in der Schrift kein specielles Beispiel erwähnt.

Wir haben nun nur noch das bei allen Minchoth gleichmäßige Verfahren zu beschreiben: Das Oel ward immer gleich zu dem Mehl gethan, mit demselben zum Teige geformt, oder gebacken, oder über das Gebackene gestrichen. Auch das Salz des Bundes ward sofort 3 Mos. 2, 13 hinzugethan. Auf diese Masse ward der Weihrauch gestreut, und dann zum Opfer geschritten. Der Priester — denn auch die Minchah durfte nur durch des Priesters Hand 3 Mos. 2, 2 gebracht werden — brachte diese Masse „vor das Angesicht Jehovahs an den Altar" 3 Mos. 6, 8, und „hob" sie 3 Mos. 6, 9. Dann nahm er erst allen Weihrauch ab, und verbrannte ihn auf dem Brandopferaltar, denn das Gebet soll ganz zu Gott kommen, und muß eher zu Gott kommen, ehe die Gabe und Hingabe folgen kann. Darauf nahm er von der Masse eine Handvoll ab und verbrannte sie auf dem Altar. Diese Handvoll dient einer Seits לְאַזְכָּרָה; das geht den Menschen, den Darbringenden an; in ihr wird alles durch sie Bedeutete Gott mit Dank hingegeben, steigt zu ihm auf. Es geht aber auch Gott an, ist ihm ein Geruch des Wohlgefallens, in welchem er alles durch sie Bedeutete annimmt. Bei diesem Verbrennen ist jedoch zu merken, daß, wenn der die Minchah Opfernde ein Priester war, aus einem gleich anzuführenden Grunde nicht bloß eine Handvoll, sondern das Ganze 3 Mos. 6, 22. 23 verbrannt ward. Hierauf ward der Wein an den Altar gegossen. Und nun folgte schließlich das Opferessen der Minchah. Das gestaltete sich indessen je nach der Person des Opfernden verschieden. Opferte ein Priester eine Minchah, so ward sie gar nicht gegessen, sondern, wie bemerkt, ganz

verbrannt. War aber der Opfernde Jemand anders, ſo ward das nach der Verbrennung von dem Mehl (Brod) mit Oel Uebrigbleibende von den Prieſtern als ein Allerheiligſtes 3 Moſ. 6, 16. 17 ungeſäuert im Vorhofe gegeſſen; und zwar, wenn die Minchah in Gebackenem und Garem beſtand, nur von dem fungirenden Prieſter 3 Moſ. 7, 9; aber, wenn ſie aus Schrot oder Mehl beſtand, von allen Prieſtern 3 Moſ. 7, 10, ſo daß alle Prieſter männlichen Geſchlechts, wenn ſie nur levitiſch rein waren, auch die mit einem Fehler behafteten und darum zum Prieſterdienſte untauglichen männlichen Nachkommen Aarons davon eſſen durften 3 Moſ. 6, 18. 7, 10. 22, 1 — 9. Der Grund dieſer Unterſchiede begreift ſich unſchwer: nachdem in der Minchah der Opfernde ſich ſelber ſammt ſeinem ganzen Leben Gott hingegeben, und Gott ſolch Selbſtopfer angenommen hatte, ſetzte Gott den Opfernden und ſein geheiligtes Leben Seinem heiligen Volke zum Gewinn und Genuß in der Form, daß Er die ſein Selbſtopfer darſtellende Minchah Seinen Prieſtern, als in welchen die Heiligkeit des Volks repräſentirt war, zu eſſen gab. Dies ceſſirte aber natürlich, und es verblieb bei der Annahme Seitens Gottes, wenn der Opfernde ein Prieſter war, weil dann über ihm keine höhere Repräſentation des heiligen Volks mehr vorhanden war. Anderer Seits war es wieder natürlich, daß dies Moment der Gemeinſchaft mit dem heiligen Volke gerade da beſonders hervorgehoben ward, wo die Minchah ſelbſt wie beim Lobopfer eine accentuirte Bedeutung hatte, oder wo es wie beim Opfer des Ausſätzigen gerade auf die Gemeinſchaft mit dem heiligen Volke ankam; und ſo ward denn in ſolchen Fällen eine Steigerung dieſes Acts dadurch hervorgebracht, daß die Minchah nicht von allen, ſondern nur von dem fungirenden Prieſter gegeſſen wurde, als in welchem die Heiligkeit des Volks für den Moment concentrirt erſcheint.

Wir haben geſehen, wie die unblutigen Opfer erſter Klaſſe ſich zu denen zweiter Klaſſe ſteigern. Dieſe aber ſteigern ſich wieder zu denjenigen unblutigen Opfern, welche nicht mehr bloß an und auf dem Brandopferaltar, ſondern im Heiligen

ſelbſt geſchehen. Dieſe dritte Klaſſe der unblutigen Opfer beſteht nemlich in nichts Anderem, als in dem Dienſt des Heiligen ſelber, der eben nur eine potenzirte, voll ausgebildete Minchah iſt. Wir werden, um dieſen Satz zu erweiſen, zunächſt im Anſchluſſe an das bereits oben S. 26 Geſagte die Geräthe des Heiligen und die Vornahmen mit denſelben zu beſchreiben haben*).

In dem Heiligen befanden ſich bekanntlich drei Geräthe, der Rauchopferaltar, der Leuchter und der Schaubrodtiſch. Der unmittelbar vor dem Vorhang der Kapporeth gegenüber ſtehende Rauchopferaltar beſtand nicht wie der Brandopferaltar aus Erde, ſondern ganz aus Sittimholz, und war nicht mit erdigem Kupfer, wie jener, ſondern mit lauterem Golde überzogen. Auf ihm durfte 2 Moſ. 30, 9 weder blutiges, noch Trank- oder Speisopfer gebracht werden; das Opfer der an ihm Erſcheinenden und damit dieſe ſelbſt gelten ausdrücklich 2 Moſ. 30, 35 als rein und heilig. Dagegen hatten auf demſelben die Prieſter an jedem Morgen und Abend, wenn im Vorhofe das tägliche Brandopfer, um das Volk wohlgefällig zu machen, gebracht war, Rauchwerk auf Kohlen zu ſtreuen, daß ſein Rauch aufſtieg als Wohlgeruch, Gott zum ſüßen Geruch. Dies Rauchwerk war aus vier, 2 Moſ. 30, 34—38 angegebenen, aber nicht mehr beſtimmbaren Ingredienzien zu bereiten. Anderes Rauchwerk als dies durfte

*) In dem neuerlich über die Bedeutung des Heiligen geführten Streite (Bähr, Symbolik I, 407 ff. Hengſtenberg, Authentie des Pentateuch II, 636 ff. Bähr, der ſalomoniſche Tempel, Karlsr. 1848. Kurtz, Beiträge zur Symbolik des a. t. Cultus. I. Cultusſtätte. Leipzig, 1851) hat man ſich, wie uns ſcheint, irriger Weiſe nur an den Altar oder den Weihrauch (Wohlgeruch), an den Leuchter oder das Licht, an den Tiſch oder die Brode gehalten, und dabei überſehen, nicht allein daß man es mit noch viel mehreren Objecten, nemlich mit Altar, Feuer, Weihrauch, Verbrennen, Aufſteigen und Duften des Rauchs, mit Leuchter, Lampen, Oel, Anzünden, Brennen, Licht, Leuchten, mit Tiſch, Broden, Ausſtehen und Eſſen der Brode u. ſ. w. zu thun hat, ſondern auch daß hierin Handlung iſt, daß hier nicht bloß von Geräthen die Rede iſt, ſondern daß hier Vornahmen und Vorgänge ſtattfinden.

nicht auf dieſen Altar gebracht, noch durfte dies Rauchwerk irgend wie anders gebraucht werden. Der, gegen das Allerheiligſte geſehen, rechts vor dem Rauchaltar ſtehende, aus maſſivem Golde gefertigte Leuchter hatte einen geraden Schaft, aus welchem als ſeine Fortſetzungen auf jeder Seite drei Röhren oder Arme hervorgingen. An dem Schaft und ſeinen Fortſetzungen waren als Zierrathen und Knäufe mandelförmige Blüthenkelche, Knospen, Früchte angebracht; er war alſo ſichtlich dem Stabe Aarons 4 Moſ. 17, 23 nachgebildet. Oben auf dem Schaft und auf den Spitzen der ſechs Arme befanden ſich ſieben Lampen. In dieſe Lampen hatten die Prieſter an jedem Morgen und Abend 2 Moſ. 27, 20. 21. 3 Moſ. 24, 1—4. 2 Chron. 13, 11 reines feinſtes Olivenöl, das von den Kindern Iſrael dazu dargebracht werden ſollte, zu thun, und die Lampen anzuzünden, daß ſie leuchteten „vor dem Herrn". Der links von dem Rauchaltar ſtehende Schaubrodtiſch, vierfüßig, von Sittimholz, mit lauterem Golde überzogen, hatte, wie die Bundeslade, die Kapporeth, der Rauchaltar, einen goldenen Kranz, zum Zeichen, daß er ein heiliges göttliches Geräth ſei. Auf dieſem Tiſch wurden von den Prieſtern, aber als von den Kindern Iſrael kommend 3 Moſ. 24, 8 an jedem Sabbath vor das Angeſicht Jehovahs zwölf von den Prieſtern aus dem feinſten Mehl bereitete, ungeſäuerte Brodkuchen ausgelegt, in zwei Reihen zu je ſechs; auf jede Schicht war unvermiſchter Weihrauch zu ſtreuen. Am je folgenden Sabbath wurde dann aller Weihrauch abgenommen, und auf dem Rauchaltar verbrannt, die Brode aber ebenfalls, um durch neue erſetzt zu werden, abgenommen, und dann von den Prieſtern als ein Allerheiligſtes an heiliger Stätte gegeſſen. Außerdem ſehen wir aus den Nebengeräthen 2 Moſ. 25, 29. 4 Moſ. 4, 7, daß neben den Broden auch Wein verwendet ward, ohne daß jedoch das Verfahren mit demſelben näher beſchrieben wäre. Das iſt vollſtändig das Heilige und ſein Dienſt.

Suchen wir nun dieſen Dienſt des Heiligen näher zu verſtehen, ſo tritt uns das auf den erſten Blick entgegen, daß wir in ihm eine Minchah vor uns haben, denn wir finden in

ihm das ganze Opfermaterial der Minchah, Brod, Wein, Oel, Weihrauch und Salz, und auch nur dieſes wieder. Daneben aber ſtellen ſich weſentliche Abweichungen von der Minchah des Vorhofs heraus, welche ſichtlich den Dienſt des Heiligen als etwas Höheres erſcheinen laſſen. Erſtens ſchließt ſich jede im Vorhofe gebrachte Minchah einem blutigen Opfer an. Denn da, im Vorhofe, iſt der Darbringende, mag es ein Einzelner oder das ganze Volk ſein, immer als ein Solcher geſetzt, der erſt entſündigt werden muß, ehe er ſich und was ſein iſt, Gotte darbringen und heiligen kann. Wer dagegen im Heiligen Brod und Oel u. ſ. w. darbringt, hat den Vorhof durchſchritten, das ſühnende Opfer hinter ſich, iſt als ein Heiliger Gottes geſetzt und gedacht; daher erſcheint die Minchah des Heiligen ohne ein vorgängiges blutiges Opfer, als ſelbſtſtändig. Darum kann aber auch als der die Minchah des Heiligen Darbringende niemals ein Einzelner, weil dem Einzelnen immer noch Sünde anhängt, und Sühne noth iſt, ſondern immer nur das Volk Gottes in ſeiner Idealität erſcheinen. Darum werden auch im Heiligen nicht einzelne Minchoth geopfert, ſondern der Dienſt des Heiligen iſt ein continuirlicher, die beſtändige Minchah, die unaufhörliche Selbſtdarbringung des heiligen Volks. Allerdings iſt dies nicht dahin zu verſtehen, als ob der Dienſt des Heiligen in gar keinem Zuſammenhange mit dem blutigen Opfer im Vorhofe ſtände. Im Gegentheil, ohne letzteres wäre erſterer unmöglich. Nur ſo iſt das Verhältniß nicht, daß das Opfern im Heiligen ſich immer im Einzelnen an ein blutiges Opfer im Vorhofe anſchlöſſe, ſondern der Dienſt des Heiligen im Ganzen ſetzt den Dienſt des Vorhofs im Ganzen voraus: im Vorhofe wird ein heiliges Volk geſchaffen, und im Heiligen thut es als ein heiliges ſeinen reinen und unbefleckten Gottesdienſt. Zweitens erſcheinen die einzelnen Beſtandtheile der Darbringung, Brod, Oel, Weihrauch, während ſie in der Minchah des Vorhofs zuſammen und in Eins dargebracht werden, bei der Minchah des Heiligen obwohl verbunden, doch geſondert, das Brod dem Tiſch, das Oel dem Leuchter, der

Weihrauch dem Rauchaltar zugewieſen; und durch dieſe Sonderung der Momente iſt die Möglichkeit gegeben, die Formen der Darbringung voller auszubilden. Ueberdem ſind die einzelnen Beſtandtheile möglichſt entwickelt: der Mehltheil hat die ausgebildetſte Form des Brodes (חַלָּה), und das Rauchwerk iſt nicht wie bei der Minchah des Vorhofs einfacher Weihrauch, ſondern ein feiner componirtes. Kurz, es iſt eine vollere, ausgebildetere Minchah. Dies Alles wird ſich uns beſtätigen, wenn wir nun auch die Vornahmen im Einzelnen betrachten.

Der Rauchaltar iſt (ſ. oben S. 23) eben ein Altar, eine Stätte, da Gott mit ſeinen Menſchen handeln will, und ſein Feuer iſt das Feuer des Geiſtes Gottes. Aber dieſem Altar klebt nichts Erdiges mehr an, und obwohl er geheiligt iſt durch das Blut ſühnender Opfer, ſo iſt doch dies Blut nicht auf ihm gefloſſen; und ſein Feuer iſt nicht das verzehrende und richtende, ſondern das entzündende und erwärmende Feuer des Geiſtes Gottes. Auf dieſen Altar wird Weihrauch gebracht. Der Weihrauch iſt hier, wie in der Minchah des Vorhofs, das Gebet der Heiligen (ſ. oben S. 107). Ob die vier Ingredienzien, aus denen dieſer Weihrauch gemiſcht war, bedeutungsvoll ſind, etwa die vier Arten des Gebets bedeuten, läßt ſich nicht beurtheilen, weil dieſe Ingredienzien ſich nicht beſtimmen laſſen. Dies Rauchwerk zünden Gottes Prieſter mit dem Feuer Gottes an, denn allerdings entzündet Gottes Geiſt das Gebet in den Herzen und auf den Lippen ſeiner Heiligen. Dann aber ſtieg das Gebet in dem Rauch auf zu Gott, und Gott nahm es an als ſüßen Geruch des Wohlgefallens. Und dies geſchah nicht bloß mit dem Rauchwerk der beſtändigen Minchah der Schaubrode, ſondern an jedem Morgen und Abend, d. h. Tag und Nacht; und aus Luc. 1, 10 dürfen wir ſchließen, daß, wenn der Prieſter im Heiligen das Rauchopfer brachte, das im Vorhofe verſammelte Volk ſich wirklich zum Gebet vereinigte. Alſo, der Dienſt am Rauchaltar iſt nichts Anderes als der ununterbrochene Gebetsdienſt, welchen das durch das blutige Opfer entſündigte und

geheiligte Volk Gottes unabläſſig und in allen ſeinen Thaten vor Gott thut.

Der Schaubrodtiſch iſt nicht ein Altar, und bedeutet auch nicht das Volk, ſondern iſt eben ein Tiſch, ein zum Eſſen beſtimmter Tiſch; und zwar wie alle Cultusgegenſtände dem Handeln Gottes mit ſeinem Volke dienen, ſo iſt dieſer Tiſch dazu beſtimmt, daß Gott und ſein Volk an ihm zum Mahle zuſammenkommen; wobei es denn in der Natur der Sache liegt, daß Gott als der Gaſtgeber erſcheint und das Volk als die Gäſte. Und dieſer Tiſch iſt durch alle ſieben Tage jeder Woche, d. h. beſtändig 2 Moſ. 25, 30. 3 Moſ. 24, 8. 4 Moſ. 4, 7 bereitet, gedeckt. Gedeckt aber wird dieſer Tiſch mit Brod. Das Brod bedeutet hier nichts Anderes, als was es (ſiehe oben S. 101 ff.) in der Minchah bedeutet: es ſtellt Alles dar, was der Darbringende hat und thut, alle ſeine Werke und deren Frucht, ſein geſammtes Thatleben. Die Darbringenden aber ſind hier die Kinder Iſrael, das heilige Volk als Ganzes: wie 3 Moſ. 24, 8 ausdrücklich bemerkt wird, werden dieſe Brode von Seiten des Bundesvolks durch die Prieſter dargebracht, darauf führt auch ihre Zwölfzahl. Alſo, das heilige Bundesvolk in ſeiner Geſammtheit nach ſeinen zwölf Stämmen bringt hier alle ſeine heiligen (ungeſäuert) Werke und deren Frucht ſeinem Gott dar, giebt ſich hier mit Allem, was es hat und thut und iſt, ſeinem Gott hin, und zwar allezeit, unabläſſig. Die Form aber dieſer Darbringung iſt nicht wie in der Minchah des Vorhofs die, daß das Brod verbrannt wird, denn die Werke der Heiligen ſind rein und bedürfen des verzehrenden und läuternden Feuers des Geiſtes Gottes nicht mehr; ſondern die Brode, die „Brode des Angeſichts", werden der Kapporeth gegenüber ausgelegt, vor den Augen Gottes dargeſtellt, denn immer unter den Augen Gottes thun die Heiligen ihre Werke als ihren ununterbrochenen Gottesdienſt. Und Gott läßt die Brode vor ſeinem Angeſicht liegen ſieben Tage: Gott ſieht mit Wohlgefallen herab auf die Werke ſeiner Heiligen, und nimmt ſie an, genießt ihrer, ſegnet ſie, indem er wohlgefällig auf ſie herabblickt.

So lange aber die Brode vor dem Angeſichte Gottes liegen, ſind ſie mit Rauchwerk beſtreut; denn nur unter Gebet thun die Heiligen ihre Werke, und nur unter Gebet ſtellen ſie dieſelben vor den Augen Gottes dar. Endlich behält Gott dieſe Brode nicht, ſondern läßt ſie von denſelben Prieſtern, durch welche das Volk ſie dargebracht, Namens des Volks eſſen, und ſpeiſt alſo ſein Volk an ſeinem Tiſch mit ihren eignen Werken. Denn die Werke, welche die Heiligen Gott zu Dienſt vor dem Angeſicht Gottes thun, kehren mit dem Segen Gottes zu ihnen zurück; das Volk Gottes lebt durch Gottes ſegnende Güte in leiblicher und geiſtlicher Beziehung von ſeinen Werken. Indem aber die Brode gegeſſen werden, wird das darauf liegende Rauchwerk verbrannt. Dies geſchieht 3 Moſ. 24, 7 erſtens לְאַזְכָּרָה, zur Dankſagung, und zweitens Gotte zur Feuerung, um Gottes Wohlgefallen zu erlangen, denn da die Werke der Heiligen nur durch die Gnade Gottes zu Stande kommen, und auch nur durch dieſelbe Gnade Frucht und Segen tragen, ſo können die Heiligen der Frucht ihrer Werke nur unter Dank- und Bittgebet genießen. Sonach ſtellt uns das Handeln an dem Schaubrodtiſch einfach dies vor: Durch die im Dienſt des Vorhofs gegebene Sühne und Vergebung ſchafft ſich Gott, entſündigend und heiligend, ein heiliges Volk, und macht es tüchtig zu guten Werken; dann aber thut ſolch heilig Volk auch gute Werke, lebt in Mitten der Welt und aller ihm von Gott geſchenkten Erdengüter unter Gebet in heiligen Werken, erwirbt mit unſchuldigen Händen ſein Brod, trägt gute Frucht, und ſtellt ſolche Frucht ſeiner Werke und in derſelben ſich ſelbſt vor Gottes Angeſicht allezeit; Gott aber ſegnet dann ſolch ſein Volk in ſeinen Wegen und Werken, und ſpeiſt es alſo an Seinem Tiſch, vermittelt durch ihr Gebet und Arbeit. Dieſe Seite des das ganze Leben der Heiligen erfüllenden Gottesdienſtes ſtellt uns der Schaubrodtiſch als Cultushandlung in ſymboliſchen Formen dar. Er iſt alſo nichts Anderes, als die beſtändige Minchah des heiligen Bundesvolks, in welcher daſſelbe ſich ſammt Allem, was es hat und thut und iſt, ſeinem Gott darbringt allezeit.

An dem Leuchter, dem Lichtträger, ſtellt der dem grünenden, blühenden, fruchttragenden Stabe Aarons 4 Moſ. 17, 23 Jerem. 1, 4—12, dieſer Inſignie des Prieſterthums, nachgebildete Schaft zunächſt das Prieſterthum, und da dieſes nur die Repräſentation des Volks in ſeiner ideellen Heiligkeit iſt, weiter das Volk Gottes ſelbſt als das heilige dar. Das Licht aber, das auf dem Leuchter brennt, kann nach der conſtanten Symbolik der Schrift nur die göttliche Wahrheit, und die Erkenntniß und Bezeugung dieſer Wahrheit bedeuten. Alſo iſt der brennende Leuchter das heilige Volk, als Träger der göttlichen Wahrheit und ihrer Erkenntniß. Dieſe Deutung iſt durch Stellen wie Matth. 5, 14—16. Phil. 2, 15, vergl. Sach. 4. Offenb. 1, 12. 20, hinreichend verbürgt. Aber damit ſind wir nicht fertig: Das Licht brennt in Lampen, welche ebenfalls der Leuchter trägt. Oft nun, z. B. Pſ. 119, 105. Spr. 6, 23. Matth. 25, 1, wird das Wort Gottes, die in Wort und Buchſtaben geſchehene Offenbarung Gottes von der Schrift der Lampe verglichen, ſofern aus ihm durch den heiligen Geiſt das Licht der göttlichen Wahrheit und Erkenntniß aufgeht und leuchtet. Mithin iſt der Leuchter mit ſeinen Licht gebenden Lampen das Volk Gottes, ſofern es Inhaber des göttlichen Offenbarungswortes, und dadurch Träger der göttlichen Wahrheit und Erkenntniß iſt. Aber noch weiter: Das Licht brennt in den Lampen von Oel. Dies Oel wird nichts Anderes bedeuten können, als was das Oel (ſ. oben S. 106) in der Minchah des Vorhofs bedeutete: es iſt dasjenige Menſchliche, das, vom heiligen Geiſt entzündet, das Licht göttlicher Erkenntniß ergiebt, es iſt das menſchliche Denken und Wiſſen, das, im Glauben Gotte hingegeben, von ihm erleuchtet wird. Nun wird hier dies Oel zwar durch die Prieſter in die Lampen gebracht, aber dargebracht wird es, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, von dem Volke: das heilige Volk giebt Abends und Morgens, Tag und Nacht ſein Denken und Wiſſen Gott hin, daß er es erleuchte. Und dies geſchieht ſo, daß das Oel in die Lampen des Leuchters gebracht wird: das heilige Volk muß ſein Denken und Wiſſen

täglich in das Wort Gottes faſſen, deſſen Inhaber es iſt. Und auch damit wird es noch nicht erleuchtet, ſondern die Prieſter Gottes müſſen es anzünden mit Feuer. Daß dies kein fremdes, ſondern Gottes Feuer iſt, wird noch beſonders dadurch hervorgehoben, daß es in ſieben Flammen brennt; es iſt nach Sach. 3, 9. 4, 2 ff. Offenb. 1, 4. 5, 6. Jeſ. 11, 2 das Feuer des heiligen Geiſtes in ſeinen ſiebenfältigen Gaben. Alſo Gott entzündet, wenn ſein Volk ſein Denken in Sein Wort faßt, daſſelbe mit ſeinem heiligen Geiſt. Und dann geht das Licht der göttlichen Wahrheit und Erkenntniß auf, und leuchtet von dem Leuchter des Volkes Gottes „vor dem Herrn". Wir haben mithin auch hier Handlung, Vorgang, und Darbringung, Opfer: Gott ſchafft ſich durch die Gnade, die er in den blutigen Opfern des Vorhofs thut, ein heiliges Volk, welches er eben damit auch zum Inhaber ſeines Offenbarungswortes geſetzt hat; dies heilige Volk giebt dann aber auch ſein Denken und Wiſſen, ſein ganzes Erkenntnißleben ſeinem Gott hin, faßt es allezeit und ganz in das ihm vertraute Wort Gottes; und Gott entzündet ihm dies ſein Denken mit ſeinem heiligen Geiſt, daß ihm das Licht Seiner Erkenntniß aufgeht; ſo wird denn dies heilige Volk der Träger des Lichts der göttlichen Wahrheit vor dem Herrn in der Welt. Dies ſtellt der Leuchter des Heiligen in ſymboliſcher Form als Cultushandlung dar; der Dienſt des Leuchters iſt nichts Anderes, als der Gottesdienſt, den das heilige Volk Gottes allezeit in dem Wort und in der Wahrheit Gottes thut.

Faſſen wir nun aber das Einzelne zuſammen, ſo verſtehen wir, was der ganze Dienſt des Heiligen bedeutet: Das Volk, entſündigt und geheiligt durch den Dienſt des Vorhofs, giebt ſich in demſelben mit all ſeinem Haben, Thun und Denken Gott, Seinem Wort und Geiſt im Gebet hin, um von ihm erleuchtet und zu allem guten Werk fruchtbar gemacht zu werden, und mit aller Erkenntniß und gutem Werk geſchmückt vor ihm zu erſcheinen. Womit denn ohne Ausführung klar iſt, daß wir in dem Dienſt des Heiligen die vollſte, ausge-

bildetſte Form des unblutigen, euchariſtiſchen Opfers haben, weil die Idee dieſes Opfers ſich geradezu in ihm erfüllt.

Dies iſt das Syſtem der unblutigen Opfer im altteſtamentlichen Cultus, und wir werden darin Das erfüllt finden, was wir S. 83 ff. einleitend über das unblutige, euchariſtiſche Opfer ſagten. Zugleich aber zeigt ſich uns hierin und in der Art, wie ſich das zum Dienſt des Heiligen potenzirte unblutige Opfer dem blutigen Opferdienſt des Vorhofs anſchließt und gegenüberſtellt, daß das altteſtamentliche Opferweſen ganz genau Dem entſpricht, was wir einleitend S. 7—15. 27 ff. über das Opfer im Allgemeinen bemerkt haben: Die Reihe der blutigen Opfer bildet ein Syſtem, in welchem das göttliche Gnadenwerk der Verſöhnung nach ſeinen Momenten der Verſühnung, der Wiederaufnahme in das göttliche Wohlgefallen, und der Wiederherſtellung in Gottes und ſeines heiligen Volkes Gemeinſchaft ſich vollzieht; und die unblutigen Opfer bilden auch ein Syſtem, in welchem das menſchliche Thun des Sich Selbſt mit all ſeinem Sein und Leben Gott Darbringens und Heiligens ſich vollzieht. Und Beides greift ſo in einander, das blutige Opfer ſetzt ſich immer dem unblutigen voran, ermöglicht und producirt das unblutige Opfer ſo, daß als das Reſultat des Ganzen die vollſte Selbſtdarbringung, der Dienſt des Heiligen erſcheint; dieſer Dienſt des Heiligen ſtellt eben nichts Anderes dar, als jenes urſprüngliche Opferverhältniß, jenes urſprüngliche Verhältniß des Umgangs zwiſchen Gott und dem Menſchen, welchem der Menſch durch die Sünde entfallen iſt, zu welchem aber Gott den Menſchen durch das Gnadengeſchenk des Sühnwerks wiederherſtellen will.

Hiemit haben wir wenigſtens die regelmäßigen Cultushandlungen des altteſtamentlichen Gottesdienſtes vollſtändig kennen gelernt. Aber dieſe altteſtamentlichen Cultushandlungen ſind, wenigſtens ſoweit als die Handelnden dabei nicht Einzelne, ſondern die Geſammtheit des Volks erſcheinen, nun auch in eine Zeitordnung gebracht; wie die chriſtliche Kirche ein Kirchenjahr hat, ſo hat auch Iſrael ſeine gottesdienſtlichen

Zeiten. Und dieſelben dienen nicht allein zur Ausprägung noch weiterer eigenthümlicher religiöſer Gedanken, ſondern führen auch hin und wieder Modificationen der bisher betrachteten Cultushandlungen herbei. So z. B. ſind die ſüßen Brode des Paſſah eine modificirte Minchah des Heiligen. Wir werden demnach letzlich die altteſtamentlichen Cultuszeiten zu betrachten haben.

Vorbemerkt will ſein, daß die Hebräer die Zeit nicht nach der Sonne, ſondern nach dem Monde berechnen. Aufgang und Niedergang des Mondes ergeben den Tag ſo, daß der Tag anhebt, wenn am Abend der Mond ſichtbar wird; und die Abwandlung des Mondes von Neumond zu Neumond ergiebt den Monat. So ſind Tag und Monat die Grundzeitmaaße; und Woche und Jahr (nicht Sonnen-, ſondern Mondjahre) ſind erſt zuſammengeſetzte, jene aus der Zuſammenzählung von Tagen, dieſes aus der Zuſammenzählung von Monaten gebildete Zeitmaaße. Das Jahr begann übrigens mit dem Neumond des unſerem April entſprechenden erſten Monats Abihb, nach 2 Moſ. 12, 2, weil in dieſen Monat der Auszug aus Egypten und das Paſſahfeſt fielen. Aber neben dieſer cultusmäßigen Berechnung des Tages vom Abend und des Jahres vom Abihb ab läuft im Alten Teſtament noch eine andere her, welche man die natürliche nennen kann*). So wird z. B. 1 Moſ. 1, 5 ff. 2 Moſ. 12, 15. 3 Moſ. 23, 32 der Tag als von Morgen zu Morgen verlaufend angenommen, in Folge der natürlichen Anſchauung, welche den neuen Tag mit dem neuen Erwachen anbrechen ſieht. Ebenſo wird der Jahresanfang 1 Moſ. 7, 10. 2 Moſ. 23, 16. 34, 22 nicht vom Abihb, ſondern vom Tiſchri (October) an gerechnet, ebenfalls nach der natürlichen Anſchauung, die das Jahr mit der Vollendung der Ernte ſchließen und mit dem neuen Ausſtreuen der Winterſaat wieder anheben ſieht. Es will dies bemerkt ſein, weil die altteſtamentliche

*) Vgl. Delitzſch, Geneſis 116 ff. 250 ff.

Cultussymbolik auch von dieſer natürlichen Berechnung hie und da Gebrauch macht.

Der altteſtamentliche Cultus macht keine abſtracte Scheidung zwiſchen heiligen und profanen Zeiten; die Vorſtellung, daß man den Gottesdienſt durch Halten von Tagen abmachen könne, gehört erſt dem entarteten Judenthum an. Vielmehr hebt der altteſtamentliche Cultus auf's Beſtimmteſte den Gedanken hervor, daß die ganze Zeit und damit das ganze in der Zeit ſich entfaltende Menſchenleben Ein Gottesdienſt ſein ſolle. Dies geſchieht durch die erſte Klaſſe der heiligen Zeiten, nemlich das tägliche Opfer, und die Neumonde.

Zugleich mit dem Heiligthum ſetzt Gott 2 Moſ. 29, 38—42 das tägliche Opfer ein. An jedem Morgen und Abend (vergl. auch 4 Moſ. 28, 3—8) ſoll ein Brandopfer von einem Lamm nebſt zugehöriger Minchah geopfert werden. Als die Darbringenden ſind natürlich das ganze Volk zu denken: dieſes ſucht Morgens und Abends, Tag und Nacht in dieſem Brandopfer das Wohlgefallen Gottes, und giebt ſich ihm in dieſer täglichen Minchah; in dies Morgen- und Abendopfer ſollen alle Iſraeliten an allen Orten und Enden ihr Morgen- und Abendgebet einſchließen; zwiſchen dieſe beiden Opfer genommen, wird der ganze Tag nebſt dem in ihm beſchloſſenen Leben geheiligt. Ferner ſoll nach 4 Moſ. 28, 11—15 an jedem Neumond, außer jenem täglichen Opfer, erſt ein Sündopfer von einem Bock (wie immer für das Volk), und dann ein Brandopfer von zwei Rindern, einem Widder und ſieben Lämmern nebſt den zugehörigen Minchoth gebracht werden. Dies Opfer ſtellt ſich ſühnend und Gottes Wohlgefallen ſuchend dem vergangenen Monate nach und dem anhebenden vorauf; die Opfer je zweier Neumonde heiligen den zwiſchenliegenden Monat und das ganze ſich in ihm bewegende Leben. Aber die täglichen und Neumondsopfer haben auch ein Verhältniß zu einander: auf dem nur an den Neumonden ſtattfindenden Sündopfer bauen ſich alle Brand- und unblutigen Opfer aller Tage des ganzen Monats auf.

Durch dieſe Opfer der Tage und Monate wird aber alle Zeit geheiligt, da Tag und Monat die Grundzeitmaaße ſind.

Mit den täglichen und Neumondsopfern war weder Feier der Arbeit, noch Verſammlung des Volks verbunden. Dieſe Opfer fanden im Heiligthum ſtatt für das Volk, und jeder Einzelne hatte ſich an ſeinem Ort mit ſeiner Andacht in dieſelben einzuſchließen. Aber die menſchliche Natur, wie ſie einmal iſt, verlangt doch Beides, daß zu Zeiten alles andere Werk dem Gottesdienſt weiche, und daß nicht bloß der Einzelne, ſondern Gottes Volk als ſolches, als Gemeinde vor ſeinen Gott trete. Dem erſteren Bedürfniß nun entſpricht der altteſtamentliche Cultus durch die zweite Klaſſe der heiligen Zeiten, den Sabbath nemlich und die zugehörigen Inſtitutionen des Sabbathmonats, Sabbathjahrs und Jahrwochenſabbaths. Wir müſſen von dem Tagesſabbath ausgehen.

Der je ſiebente, letzte Tag der Woche ſoll nach 2 Moſ. 20, 8—11 als Sabbath gehalten werden. Dazu gehörte erſtens, daß an demſelben außer dem täglichen Opfer ein Brandopfer von zwei Lämmern nebſt den zugehörigen Minchoth gebracht wurde. Zweitens wurden an demſelben (ſ. oben S. 118) im Heiligen neue Schaubrode ausgelegt, und die alten, nach Verbrennung des Weihrauchs und Ausgießung des Weins, gegeſſen, alſo die beſtändige Minchah des heiligen Volks dargebracht und genoſſen. Gegenüber dieſen Vornahmen im Heiligthum, die man nicht überſehen darf, hatte drittens das ganze Volk 2 Moſ. 20, 8 dieſen Tag zu heiligen, d. h. die Sabbathruhe zu halten 2 Moſ. 16, 23. 23, 12. 34, 21. An dieſem Tage ſoll Jedermann „ſich am Herrn ergötzen" Jeſ. 58, 14, darum ſoll kein Geſchäft gethan 2 Moſ. 20, 10, ſelbſt in der Saat und Ernte gefeiert 2 Moſ. 34, 21, in allen Wohnungen kein Feuer angezündet, kein Eſſen bereitet 2 Moſ. 35, 2. 3, keine Laſt getragen Jerem. 17, 24, ſelbſt dem Knecht und Laſtthier Ruhe gegönnt 2 Moſ. 23, 12 werden; er ſoll ein Tag der Erquickung 2 Moſ. 23, 12, der Freude ſein Hoſ. 2, 13; des

Menſchen Fuß ſoll an ihm nicht in weltlichen Geſchäften und Luſtbarkeiten einherlaufen, ſeine Hand nicht der Arbeitsluſt folgen, ſeine Zunge keine unnützen Worte reden, vielmehr ſein Herz an ihm ſeine Luſt haben Jeſ. 58, 13. 14. Und wer ihn entheiligt, ſoll aus dem Volk ausgerottet werden, des Todes ſterben 2 Moſ. 31, 14. 35, 2. 4 Moſ. 15, 32 ff. So Viel ſteht über die Feier des Sabbaths feſt. Dagegen müſſen wir bezweifeln, was Hengſtenberg*) in ſeinem Streben, den altteſtamentlichen Sabbath dem neuteſtamentlichen Sonntag möglichſt nahe zu bringen, aus 3 Moſ. 23, 3 u. ſ. w. gefolgert hat: daß am Sabbath durch das ganze Land gottesdienſtliche Verſammlungen zur Uebung des Wortes Gottes nach Weiſe der Synagogen, und außerdem Hauptverſammlungen im Tempel gehalten ſeien. Denn wenn die Stelle 3 Moſ. 23, 3 in der erſten Hälfte von Verſammlungen am Sabbath redet, ſo verlegt ſie in der zweiten Hälfte reſtringirend die Sabbathfeier in „alle Wohnungen" der Iſraeliten. Vielmehr ſcheint es nach 3 Moſ. 23, 3, vergl. 1 Sam. 20, 5. 18. 24. 2 Kön. 4, 23, ſo zu liegen: Während der Wanderſchaft des Volks verſammelte ſich das ganze Volk nach der erſten Hälfte der Vorſchrift 3 Moſ. 23, 3 am Sabbath zum Zelt des Zeugniſſes. Nach Einnahme des Landes aber kam die zweite Hälfte jener Vorſchrift zur Anwendung, die allgemeine Verſammlung des Volks verblieb den hohen Feſten, am Sabbath aber verſammelten ſich etwa nur die näher Wohnenden zum Heiligthum, und die Anderen hielten den Sabbath in ihren Wohnungen. Aber der religiöſe Gemeinſchaftstrieb führte nun auch bald darauf, daß die Iſraeliten die Neumonde wenigſtens in ihren Häuſern begingen, und daß Fromme ſich an den Sabbathen und Neumonden zu Propheten, Männern Gottes begaben, um in kleineren Kreiſen den Tag beſſer zu heiligen; woraus ſich denn mit der Zeit, aber auch erſt mit der Zeit das Inſtitut der Synagoge bil-

*) Der Tag des Herrn, 29 ff. 153 ff.

dete. Jedenfalls iſt das Sich verſammeln nicht zu den Momenten der Sabbathfeier zu rechnen.

Um das Inſtitut des Sabbaths zu verſtehen, kommt es darauf an, das Moment der Sabbathruhe allſeitig zu begreifen. Die Entſtehungsgeſchichte des Sabbaths wird hiezu führen müſſen. Als Gott in ſechs Tagen ſeine Schöpfung vollendet hatte, ſchaute er 1 Moſ. 2, 1—3 am ſiebenten ſeine Welt mit Wohlgefallen an, und ruhete in ſeinem gut befundenen Werke. Aber Gottes Ruhen iſt kein Müßigſein, ſondern wenn Gott mit Wohlgefallen in ſeiner Welt ruht, ſo ſetzt er damit ſeine Welt in Ruhe, ſchenkt ihr Frieden. Und dieſer Friede der Welt iſt eben darum auch kein Müßigſein und Stilleſtehen, ſondern beſteht in der Harmonie der Lebensentwickelung, welche der in Gott ruhenden Creatur zukommt. Die Stelle 1 Moſ. 2, 1—3 will uns eben ſagen, daß nach vollendeter Schöpfung die Entwickelung der Welt unter dem heiligenden und ſegnenden Wohlgefallen Gottes in derjenigen Sicherheit und Ebenmäßigkeit des Fortſchritts begann, welche der in Gott ruhenden Creatur eignet. Und dieſer Weltſabbath ſollte nach Gottes Willen nie enden. Auch wenn der Menſch nie in Sünde gefallen wäre, würde er nicht in quiescirender Contemplation zu leben, ſondern den Garten der Erde zu bebauen, und in ſolcher Arbeit alles von Gott in ihm Angelegte zu entwickeln gehabt, aber durch dies rührigſte Thätigſein würde ſich unzerriſſen die Sabbathruhe, der Friede Gottes hindurchgezogen haben. Nachdem nun aber der Menſch in Sünde gefallen, ſieht Gott nicht mit Wohlgefallen, ſondern mit Zorn auf die Welt, und theilt ihr nicht mehr Frieden, ſondern bald lähmende, bald aufſchreckende Furcht mit; und wenn er auch aus Gnaden den Menſchen nicht tödtet, ſondern ihn leben und noch eine Entwickelung finden läßt, ſo muß doch jene Sabbathruhe aus letzterer verſchwunden ſein, denn die Erde iſt nicht ein Garten mehr, ſondern ein verfluchter Acker geworden, und die menſchliche Lebensentwickelung iſt keine ebenmäßige, friedenvolle Thätigkeit mehr, ſondern ein Kampf mit dem Tod, ein Ringen mit dem verfluchten Acker der Erde,

ein in den Staub hinabziehendes Sich plagen und mühen geworden. So wird nun freilich durch die erhaltende Gnade Gottes dem Menſchen die Erinnerung daran, daß ein Gott und daß dieſer Gott ſein Schöpfer und Herr iſt, gelaſſen und beziehungsweiſe wieder aufgefriſcht. Aber da die Lebensentwickelung, die Arbeit des Menſchen nicht mehr mit dem Ruhen in Gott geeinigt iſt, ſo führt nun auch die Arbeit den Menſchen nicht mehr zu dieſem ſeinem Gott, ſondern geradezu durch Mammonsluſt oder weltliche Traurigkeit in Sorgen oder Wohlluſt von Gott ab. Mithin kann das Leben des Menſchen in ſeiner zeitlichen Bewegung nun nicht mehr unmittelbar ein Ruhen in Gott, ein Einiger Gottesdienſt ſein; ſondern fortan muß der Menſch, weil er Gott verlaſſen hat um ſich im Leben zu bewegen, wiederum ſein Leben und Arbeiten laſſen um zu Gott zurückzukehren, er muß nun ſein Weltleben von Zeit zu Zeit ſiſtiren, unter ſeinen Tagen einzelne Tage ausſondern, um ſich auf Gott zu beſinnen, zu ihm zurückzukehren, ſo viel noch möglich in ihm zu ruhen.

Es iſt nun wahrſcheinlich, daß aus dieſem Bedürfniſſe heraus ſchon die des Protevangelium ſich getröſtenden Frommen der Vorzeit vor Moſe beſondere Tage, und zwar im Hinblick auf das Factum 1 Moſ. 2, 1—3 den ſiebenten Tag gefeiert haben werden; aber eben ſo gewiß iſt, daß erſt durch Moſen die Feier des ſiebenten Tages zum Geſetz gemacht und in die heilsgeſchichtliche Entwickelung eingefügt iſt. Erſt 2 Moſ. 16 wird ſie thatſächlich vorbereitet, und erſt 2 Moſ. 20, 8—11 geboten. Grund und Zweck des Sabbathgebotes aber ſetzt das A. T. in Dreierlei.

Zuerſt darin, daß Gott am ſiebenten Tage geruht hat 2 Moſ. 20, 11. 31, 17. Damit kommt Gott zunächſt dem beſprochenen menſchlichen Bedürfniſſe eines wiederkehrenden beſonderen Tages der Ruhe in Gott entgegen. Wenn es ſich aber um nichts weiter handelte, ſo hätte Gott auch den erſten Tag zum Ruhetag ordnen können. Die Feier gerade dieſes Tages muß noch weiter motivirt ſein, und iſt es auch. Iſrael ſoll dadurch an alles oben von uns Entwickelte erinnert werden. Nicht

allein ſoll der ſiebente Tag es gemahnen, daß Gott der Schöpfer und Herr der Welt iſt; ſondern es ſoll auch die Ruhe an demſelben ihm ins Gedächtniß rufen, daß Gott einſt die Welt gut erſchuf, und ihr eine ſelige Sabbathruhe beſchied; und wenn es nun von dieſem ſeligen Weltfrieden nur das ſchwache Nachbild, den immer nur einen kurzen Tag dauernden Sabbath hat, ſo ſoll es dann zwar der Gnade Gottes danken, welche dem ſündigen Menſchen doch noch ſo viel Sabbathruhe gelaſſen hat, aber auch zugleich gedenken, daß des Menſchen Sünde den Weltſabbath geſtört hat, daß die Sabbathruhe von der Erde genommen, der Menſch aus dem Frieden getrieben iſt. Die ſabbathliche Feier des ſiebenten Tages iſt alſo erſtens zum Gedächtniß des Schöpfungswerks, des status integritatis, des Verluſtes desſelben und aller Folgen dieſes Verluſtes.

Zweitens ſoll nach 5 Moſ. 5, 15 Iſrael durch die Feier des Sabbaths an die Ausführung aus Egypten erinnert werden. Dieſe Ausführung machte Iſrael zum Bundesvolk, und an ihren Vorgängen bildet ſich Alles vor, was Gott durch die Erwählung Iſraels zu ſeinem Bundesvolk ſchließlich ins Werk richten will: die Befreiung Iſraels aus dem Dienſthauſe Egyptens iſt der Typus der ſchließlichen Erlöſung der Welt aus der Gewalt des Teufels, der Sünde und des Todes, jener ewigen Befreiung, da Gott mit neuem Wohlgefallen in einer wiedergeborenen, auf einer neuen Welt lebenden Menſchheit ruhen, derſelben den Unfrieden abgenommen, den ewigen Weltſabbath wiedergegeben haben wird. Erinnert alſo der Sabbath den Iſraeliten an die Ausführung aus Egypten, ſo giebt er ihm damit auch zu Troſt und Hoffnung zu bedenken, daß es mit dem Allen auf eine Erlöſung nicht bloß Iſraels aus Egypten, ſondern der Welt aus der Knechtſchaft des Todes, und damit auf einen ſchließlichen erneuerten Weltſabbath abgeſehen iſt. So giebt die Feier des letzten Tages der Woche dem Volke Gottes den Troſt, daß ihm noch eine Ruhe vorhanden iſt am Endetage, wie die Feier des ſiebenten Tages ihm die Buße um den verlorenen Frieden predigt.

Dieſe zweite, prophetiſche eſchatologiſche Bedeutung der Sabbathruhe ſteht durch Ebr. 3, 18—4, 11 ganz feſt.

Darum iſt denn drittens der Sabbath auch ein Zeichen des Bundes zwiſchen Gott und Iſrael 2 Moſ. 31, 13 ff. Nicht Iſrael erwählte ſich den Sabbath in menſchlicher Willkühr menſchlicher ſubjectiver Frömmigkeit, ſondern Gott ſchenkte ihm den Sabbath 2 Moſ. 16, 29. Jeſ. 58, 13. Ezech. 20, 12. Wie Gott aus dem Raume der verfluchten Erde ſein Heiligthum ausſonderte, um da ſeinem Volk zu wohnen, ſo ſonderte er aus der der ſündlichen Lebensentwickelung anheimgefallenen Zeit den ſiebenten Tag aus. Und zwar, indem die Ruhe dieſes Tags auf eine künftige beſſere Ruhe hinauswies, gab Gott mit dieſem Sabbath ſeinem Volk ein Zeichen und Unterpfand dafür, daß es mit ſeinem Bunde auf eine ſchließliche Erlöſung und volle ſelige Ruhe abgeſehen ſei. Wiederum, indem Iſrael dieſen Sabbath hielt, gab es damit Gott ein Zeichen und Unterpfand dafür, daß es des Bundes der Verheißungen gedenke und ſich desſelben getröſte. So iſt der Sabbath auch Bundeszeichen.

In der Bedeutung der Sabbathruhe faßt ſich mithin die ganze Heilsgeſchichte zuſammen; der Sabbath gründet ſich auf das Schöpfungswerk, iſt ein Denkmal des Vertriebenſeins aus dem Frieden und der Nothwendigkeit der Bekehrung, und weiſt hinaus auf das ſchließliche Ende des Erlöſungswerkes. Sehr treffend weiſt Bähr*) nach, wie ſich in dem Worte שַׁבָּת (von שׁוּב) die Bedeutungen „aufhören“ von der Arbeit, „umkehren“ zu Gott, und „wiederherſtellen“ in den vorigen Stand zuſammenfaſſen. Aus dieſer Bedeutung der Sabbathruhe erklärt ſich denn auch völlig die Art der Begehung des Sabbaths. Das weſentlichſte Moment dieſer Begehung iſt eben die Sabbathruhe ſelber. Aber freilich hatte dies Ruhen nicht bloß das negative Moment des Feierns von der Arbeit, ſondern in dieſer äußerlichen Ruhe bildete ſich Iſrael die Ruhe in Gott ab, zu welcher die Welt urſprünglich geſchaffen war,

*) A. a. O. II, 566 ff.

hielt es ſich den Verluſt dieſer Ruhe in Gott und die Urſachen dieſes Verluſtes vor das Gewiſſen, bildete es ſich die ſchließliche ewige Ruhe, dieſes Endziel der Erlöſung vor, genoß es einen Vorſchmack dieſer Seligkeit, und hatte es daran ein Unterpfand der göttlichen Gnade auf die ſelige Verheißung des Endes. So war der Sabbath durch ſeine Ruhe eine thatſächliche Predigt, welche natürlich auch auf den Iſraeliten wirkte: Gott ruhete, indem er Iſrael den Sabbath gab, in Iſrael, und Iſrael ruhete, indem es ihn hielt, in ſeinem Gott. Und da iſt es denn nur natürlich, daß Darbringung und Genuß jener beſtändigen Minchah, in welcher wir die vollſte Form des euchariſtiſchen Opfers, das rechte Opfer der völligen Selbſthingabe des ganzen heiligen Volks erkannt haben, gerade auf den Sabbath geordnet waren.

Der einzelne Sabbathtag bildet den künftigen Weltſabbath, die mit der Vollendung eintreten ſollende ewige Ruhe vor. Aber es muß nun noch dargeſtellt werden, daß dieſer Weltſabbath nicht an Einem Tage, ſondern in der Folge der Zeiten und durch die in derſelben ſich vollziehenden Gottesthaten der Erlöſung fertig wird. Dies geſchieht durch die Anordnung, daß nicht bloß der ſiebente Tag, ſondern auch der ſiebente Monat im Jahr und das je ſiebente Jahr ſabbathlich begangen werden ſollen; ja es werden ſogar die Zeiträume von je ſieben Jahren als Wochen, Jahrwochen genommen, und wird geordnet, daß das nach je ſieben Jahrwochen eintretende, funfzigſte Jahr ſabbathlich gehalten werden ſoll. Die ſymboliſche Bedeutung der Siebenzahl baſirt auf der Vollendung der Welt in ſieben Tagen, und bedeutet danach den Zeitraum, in welchem Gottes Werke fertig werden. So wird durch die Beſtimmung des ſiebenten Tages zum Sabbath angezeigt, daß die ſchließliche Ruhe am Ende der Zeiten, nach der Vollendung der Werke Gottes erſcheinen wird. Wenn aber weiter nicht bloß der ſiebente Tag, ſondern auch der ſiebente Monat und das ſiebente Jahr ſabbathlich gehalten werden, ſo wird damit angezeigt, daß dieſe die ewige Ruhe ſchaffenden Werke Gottes nicht bloß Tage und Wochen, ſondern Monate, Jahre, Jahr-

wochen, die ganze Fülle der Zeiten erfordern werden. Und wenn nach ſieben Jahrwochen nicht etwa das ſiebente Jahr der letzten Jahrwoche (das 49ſte), ſondern das nach vollendeter Jahrwoche eintretende neue Jahr (das 50ſte) ſabbathlich gefeiert werden ſoll, ſo wird damit angezeigt, daß jener ewige Weltſabbath nicht als ein Stück und Theil der jetzt laufenden Zeit, ſondern nach völligem Ablauf dieſer als neuer Aeon erſcheinen wird. Aber neben dieſer allgemeinen Bedeutung des Sabbathmonats, Sabbathjahres und Jahrwochenſabbaths prägen ſich in jeder dieſer Inſtitutionen noch beſondere Gedanken aus, die eine beſondere Betrachtung derſelben erheiſchen.

Vorbemerkt ſei, daß ſich dieſe Feſtzeiten nicht nach dem Jahresanfang oder nach dem Sabbath berechnen, ſondern der ſiebente Monat berechnet ſich vom Paſſahfeſte, und Sabbathjahr und Jobeljahr berechnen ſich vom Verſöhntage aus. Dies bedeutungsvolle Zuſammengreifen der Feſte zweiter Klaſſe mit denen dritter Klaſſe kann uns aber erſt deutlich werden, wenn wir auch von den Feſten dritter Klaſſe werden geſprochen haben.

Der Sabbathmonat iſt der Monat Tiſchri, der October, nach cultlicher Anſchauung der 7te, nach natürlicher Anſchauung der Monat, in welchem das alte Jahr zu Ende geht und mit der neuen Einſaat ein neues anhebt. Die Feier dieſes Monats beſtand nicht darin, daß durch alle ſeine Tage Sabbathruhe gehalten wäre, ſondern daß in ihn die drei großen Feſte des ſiebenten Neumonds, des Verſöhntages, und der Laubhütten gelegt waren. Die Anordnung dieſer Feſte entſprach der Feſtordnung im Abihb: Der Neumond des Abihb hatte die Nebenbedeutung, daß an ihm einſt (2 Moſ. 40, 1 ff., vgl. Ezech. 43, 18 ff. 45, 18 ff.) das Heiligthum errichtet und geweiht war; am 10ten Abihb war nach 2 Moſ. 12, 3 das Paſſahlamm auszuwählen; vom 14ten bis 21ten war Paſſah; am 22ten die Darbringung der Erſtlingsgarbe. Dem entſprechend war im Tiſchri am 1ten Poſaunenfeſt, am 10ten Verſöhntag, vom 14ten bis 21ten Laubhüttenfeſt, am 22ten

deſſen Nachfeier. In der Bedeutung freilich weichen die Feſte beider Monate weit von einander ab; im Abibh ſieht Alles in die Vergangenheit der Heilsgeſchichte zurück, im Tiſchri Alles in die Zukunft derſelben hinaus, es ſind Gegenbilder.

Der 7te Neumond oder das Poſaunenfeſt (3 Moſ. 23, 23—25. 4 Moſ. 29, 1—6) wird durch die Vorſchrift, daß im Unterſchiede von den anderen Neumonden an ihm Sabbathruhe gehalten werden ſoll, als ein hohes Feſt hingeſtellt, und prägt ferner hiedurch nach dem Grundſatze Röm. 11, 6 dem ganzen Monat dieſen ſabbathlichen Character auf. Auch ſoll an ihm heilige Verſammlung des Volks beim Heiligthum ſtattfinden. Ferner ſoll an ihm mit Poſaunen geblaſen werden. Endlich ſollen an ihm, außer dem täglichen und dem gewöhnlichen Neumondsopfer, noch ein Bock als Sündopfer, und ein Rind, ein Widder und 7 Lämmer als Brandopfer mit ihren zugehörigen Minchoth geopfert werden. Die Sabbathruhe und die heilige Verſammlung kommen allen hohen Feſten zu; die Opfer enthalten nur eine Steigerung des gewöhnlichen Neumondsopfers; das Characteriſtiſche wird alſo in dem Blaſen der Poſaunen zu ſuchen ſein, was ja auch dem Feſt ſeinen Namen giebt. Da handelt es ſich denn zunächſt um die Inſtrumente, und um die Art des Blaſens.

Moſes mußte auf Gottes Befehl 4 Moſ. 10, 1—10 zwei ſilberne חֲצֹצְרוֹת, Trompeten, machen laſſen, die von den Prieſtern geblaſen werden ſollten, wenn das Volk ſich verſammeln, das Lager aufbrechen, Iſrael in den Streit ziehen ſoll, und wenn es ſeine Freudentage und Feſtverſammlungen und Neumonde feiert. Es iſt alſo Signal der Verſammlung, des Aufbruchs, des Kampfes, und inſofern auch der Feſte und insbeſondere der Neumonde. Die Behandlungsweiſe dieſes Inſtruments wird im Allgemeinen als תָּקַע, Hineinſtoßen, Blaſen bezeichnet. Aber es gab 4 Moſ. 10, 7 zwei verſchiedene Arten dieſes תָּקַע, erſtens das תָּקַע im engeren Sinne, das einfache Blaſen, das „ſchlecht blaſen"; und zweitens das תָּקַע תְּרוּעָה oder הֵרִיעַ, das „Lerm blaſen". Wie das „ſchlecht blaſen" und das „Lerm blaſen" ſich unterſchieden, iſt nicht

mehr zu ermitteln. Aber das ſteht feſt, daß zur Verſammlung „ſchlecht geblaſen", zum Aufbruch aber und zum Kampf „Lerm geblaſen", und daß (3 Moſ. 23, 24. 4 Moſ. 29, 1 ff.) auch bei den Neumonden „Lerm geblaſen" werden ſollte. Wenn 4 Moſ. 10, 10 für die Neumonde nur das תְּקַעְתֶּם vorgeſchrieben iſt, ſo iſt es in der allgemeineren Bedeutung zu nehmen, in welcher es das Gebrauchen des Inſtrumentes überhaupt bezeichnet. Daraus daß die Prieſter 4 Moſ. 10, 8 dies Blaſen zu verrichten hatten, zeigt ſich, daß es ein Thun Gottes ſelbſt iſt: es iſt geradezu Gottes eigne Stimme (vgl. 4 Moſ. 23, 21), die, wie ſie einſt am Sinai 2 Moſ. 19, 13. 16 ff. im Poſaunenton ſich Iſrael offenbart und es zu ſeinem Volke berufen hatte, nun durch Trompetenton auch dies Volk zuſammenruft, wandern heißt, in den Krieg ſendet (vgl. 2 Chron. 13, 12 ff.), ihm ſeine Feſte ankündigt. Darum will auch Gott bei dem Ton dieſer Trompete 4 Moſ. 10, 9. 10 ſeines Volks gedenken, ihm in ſeinen Kriegen beiſtehen, mit ſeinen Feſten ſein und ſie ſegnen.

An dieſer Einrichtung hat aber die Folgezeit Manches geändert. Zwar finden wir die Trompeten, die חֲצֹצְרוֹת, noch 2 Chron. 13, 12 ff. als Streitſignale, und noch Hoſ. 5, 7—9 an den Neumonden. Aber an letzter Stelle wird neben ihnen auch die ſchon am Sinai 2 Moſ. 19, 20 vorkommende שׁוֹפָר, die an dieſer Stelle und ſonſt z. B. Joſ. 6 auch יוֹבֵל genannte Poſaune als Inſtrument des Neumonds genannt. Ferner ſoll zum Verkünden des Jahrwochenſabbaths, deſſen Bedeutung der der Neumonde ſehr nahe ſteht, ſchon nach 3 Moſ. 25, 9 eine Poſaune genommen werden. Das Blaſen Joſ. 6 hat, wie wir ſehen werden, einen ähnlichen Sinn wie das Blaſen der Neumonde, und da bediente man ſich der Jobelpoſaunen. Jerem. 4, 19 und an vielen anderen Stellen wird die Poſaune als das eigentliche Kampfſignal aufgeführt; und nach Joel 2 wird an den Neumonden mit der Poſaune geblaſen. Hienach muß man denn annehmen, daß mit der Zeit an die Stelle der Trompeten die Poſaune getreten iſt. Auch die Zahl dieſer Inſtrumente muß

ſich über die Zweizahl 4. Moſ. 10, 1 ff. hinaus vermehrt haben, denn Joſ. 6 giebt es wenigſtens ſieben Jobelpoſaunen, und da beim Beginn des Jobeljahrs die Prieſter, Poſaunen blaſend, durch das ganze Land gehen ſollten, mußte es jedenfalls noch mehrere geben. Uebrigens galt der Unterſchied des Schlecht blaſens und Lerm blaſens nach Joel, 2 auch von der Poſaune.

Hiernach werden wir, was die ſpäteren Bücher der Schrift von der קוֹל שׁוֹפָר, von der תְּרוּעַת שׁוֹפָר und ihrer Bedeutung ausſagen, auf das Blaſen an den Neumonden anwenden dürfen. Und halten wir uns hier an die neuteſtamentliche Zeit, in welcher von einem Berufen zu Volksverſammlungen, Aufbruch, Krieg nicht mehr die Rede war, ſondern nur das neumondliche Blaſen noch vorkam, ſo kann über die Bedeutung der φωνὴ σάλπιγγος gar kein Zweifel ſein: Durch die ganze neuteſtamentliche Zeit kehrt die Vorſtellung wieder, daß die letzte Zeit, die Zeit des Gerichtes und Endes mit Poſaunenſchall als mit der mächtigen Stimme Gottes anheben wird; man vergleiche ſtatt aller nur die Stelle Offenb. 8 ff. Eben ſo aber kündigt ſich auch nach dem Alten Teſtament (vgl. Pſ. 89, 16. Amos 1, 14. Jerem. 4, 19. 49, 2. Joel, 2) die Zeit des hereinbrechenden göttlichen Gerichts durch die תְּרוּעָה der Poſaune an. So werden wir nicht irren, wenn wir im Blaſen der Poſaunen oder Trompeten am ſiebenten Neumond eben auch nichts Anderes ſehen, als die Ankündigung der Zeit des Endes und des Gerichts. Die ſieben Monate ſeit dem Paſſah, ſeit der Ausführung aus Egypten und Conſtituirung des Gottesvolks, ſtellen die Fülle der Zeiten dar, in welcher die Werke Gottes zur Erlöſung ſich vollenden; der 7te Monat iſt die Zeit des Endes, ſein Neumond der Anfang des Endes; die Ernte und Erntefeſte, dieſe gangbarſten Symbole der letzten Dinge, ſind theils vorüber, theils fallen ſie in den ſiebenten Monat hinein; ſo wird nun am Anfange dieſes die Welterntezeit darſtellenden Monats „Lerm geblaſen", mit dem die eigne Stimme Gottes darſtellenden Trompetenton wird dieſe die Endezeit abbildende Feſtzeit angekündigt. Denn nach der

ganzen Prophetie wird das Ende damit anheben, daß das Volk Gottes zu Hauf gebracht wird; dann ergeht das Gericht Gottes, dem Volke Gottes zur Errettung, dem Reich der Welt aber zum Untergang; darum wird es auch nicht ohne die schwersten Kämpfe zwischen dem Weltreich und Gottesreich abgehen; bis darnach der ewige Friede, der Weltsabbath kommt. An alles dies aber, an die letzte Zusammenrufung des Volks, an dessen Aufbruch in das Land der ewigen Verheißung, an das Feldgeschrei zum letzten Kampfe des Lichts wider die Finsterniß, an das Hereinbrechen der ewigen Fest- und Freudenzeit, soll bei dem Schall der Trompeten des 7ten Neumonds Israel denken, und will dabei Jehovah in Bundestreue denken, so daß dies Blasen mit Recht ein תְּרוּעָה זִכָּרוֹן heißt. So finden alle Signalbedeutungen, die das Trompetenblasen nach 4 Mos. 10 hat, auf das symbolische neumondliche Blasen ihre Anwendung.

Die Richtigkeit dieser Auffassung des Neumonds und seiner Trompeten ist aber auch durch directe Aussagen des Alten Testaments verbürgt. Wir verweisen nur auf Hos. 5, 7—9, wo die letzte Zeit, das letzte Gericht und Ende geradezu unter dem Bilde des Posaunenfestes dargestellt werden. Auch Jos. 6 ist der Fall Jerichos ein Vorbild des Endes, welches einst alles Weltreich, alles Babel nehmen wird, und ist als solches Vorbild gerade durch den siebentägigen Umgang und durch die Verwendung der Posaunen bei demselben dargestellt. Namentlich aber in der Stelle Joel, 2 nimmt die Weissagung der Endezeit ihre Staffage ganz und gar aus dem 7ten Monat her: V. 1—11 stellt das Hereinbrechen des Endegerichts unter dem Bilde des Posaunenfestes dar; V. 12—17 schildert dann die Buße, welche das gottvergessene Volk Angesichts dieses Gerichts erzeigen wird, unter dem Bilde des Versöhntages; und die Herrlichkeit, welche dann dem büßenden Volke die Gnade Gottes schenken wird, beschreibt V. 18 ff. unter dem Bilde des Laubhüttenfestes.

Die Stelle Joel, 2 zeigt uns nun aber auch den Zusammenhang des Versöhnungstages und des Laubhüttenfestes

mit der Geſammtbedeutung des ſiebenten Monats. Da dieſe Feſte ihrer primairen Bedeutung nach zur dritten Klaſſe gehören, ſo können wir hier nur vorausnehmen, daß der Verſöhnungstag der große jährliche Buß- und Sühntag des Volks, und daß das Laubhüttenfeſt das ſchließliche Erntefeſt und eben darum zum Gedächtniß daran geſetzt iſt, wie Gott ſein Volk nicht bloß aus Egypten errettet, ſondern auch in den Segen und Frieden des gelobten Landes gebracht hat. Dieſe primaire Bedeutung beider Feſte eignet ſich nun aber durchaus, die Bedeutung des ſiebenten Monats concreter darzuſtellen. Wenn in dem Poſaunenfeſt das Hereinbrechen der neuen Zeit ſich darſtellt, und daher bei ihm der Gedanke an das Gericht, mit welchem die neue Zeit beginnen wird, und die Erinnerung an den ſchrecklichen Tag des Herrn in den Vordergrund treten, ſo iſt es natürlich, daß ſich an dasſelbe zunächſt der große Bußtag anſchließt: am Ende der Dinge wird ja, was nicht gar verloren iſt, zur letzten Buße erſchrecken. Wenn nun aber der Verſöhnungstag nicht bloß Bußtag, ſondern auch der Sühntag iſt, da Gott den Bußfertigen Vergebung der Sünden bereitet, und deßhalb mit ſeinem hoheprieſterlichen Opfer nicht ſowohl auf die Zeit der Vollendung, als vielmehr auf den Tag von Golgatha weisſagt, ſo müſſen wir uns da des Standpunktes der altteſtamentlichen Prophetie erinnern, welcher nicht wie der neuteſtamtlichen Prophetie als die letzte Zeit nur die Zeit der Wiedererſcheinung des Herrn und der Vollendung erſcheint, ſondern welche vielmehr in den Begriff der letzten Zeit die Erſcheinung des Herrn und den Tag von Golgatha und die Herſtellung der ſchließlichen Sühne und Erlöſung einſchließt, ſo daß ihr die letzte Zeit geradezu mit dieſer Herſtellung der ſchließlichen Sühne und Erlöſung anhebt. So dient der Verſöhnungstag auch in ſeiner auf den Tag von Golgatha weisſagenden Bedeutung weſentlich dazu, die Idee des 7ten Monats darzuſtellen, denn der 7te Monat bildet die neue Zeit vor, da über die Gottloſen das Gericht hereinbrechen, aber

auch eine ſchließliche Verſöhnung bereitet werden wird allen Bußfertigen. Und da nun das Volk Gottes, wenn die ſchließliche Erlöſung kommt, Buße thun, ſich mit dem Blut des rechten Opfers beſprengen, und darum auch in die ewige Freude eingehen ſoll, ſo iſt es natürlich, daß ſich an den Buß- und Sühntag wieder das Laubhüttenfeſt, das rechte Freudenfeſt unter den Freudenfeſten, anſchließt. Denn dies Feſt iſt erſtlich das ſchließliche Erntefeſt; die ſchließliche Ernte aber iſt durch die ganze Schrift ein Bild der Welternte, der Reife der Welt, der Ausrottung der Gottloſen durch die Sichel des Schnitters, der endlichen Sammlung und Heimbringung der Frommen. Sodann nimmt das ſieben Monate nach dem Paſſah auf denſelben Tag eintretende Laubhüttenfeſt das Paſſah wieder auf, ſtellt das an dieſem Angefangene als vollendet dar: Paſſah hat Iſrael aus Egypten geführt und zum Volk gemacht; Laubhütten erinnert daran, wie Gott ſolch ſein Werk auch vollendet, ſeinem Volke das Land und in demſelben Segen gegeben hat. Nun aber iſt das Land Canaan mit ſeinem Segen durch die ganze Schrift Vorbild des himmliſchen Erbes, der neuen Welt, auf welcher das Volk Gottes nach der Fülle der Zeiten in ewigem Frieden und Segen leben wird; und auf dies Ende der Wege Gottes weiſt alſo das Laubhüttenfeſt im ſiebenten Monat hinaus. Dieſe Bedeutung des Laubhüttenfeſtes prägt ſich an demſelben noch durch eine beſondere Anordnung aus. Es ward nemlich, wie auch beim Paſſah, ſein letzter Tag durch eine Schlußverſammlung, עֲצֶרֶת, ausgezeichnet. Aber beim Laubhüttenfeſte fällt dieſe Schlußfeier nicht wie beim Paſſah auf den ſiebenten Tag der feſtlichen Tage, ſondern auf den achten, auf den die neue Woche anhebenden Tag. Alſo der Schluß des Laubhüttenfeſtes fällt nicht in das Laubhüttenfeſt ſelbſt, ſondern über daſſelbe hinaus in eine neue Woche. Das will ſagen: Die Erfüllung Deſſen, was das Laubhüttenfeſt bedeutet, das Einziehen in das Land der ewigen Ruhe, in das himmliſche Erbe und das Wohnen darin wird erſt kommen, wenn die Zeit und

Ordnung der Dinge, der das nur vorbildliche Laubhüttenfeſt angehört, zum Abſchluſſe gekommen iſt, und eine neue Zeit und Ordnung des Reiches Gottes anhebt.

Alſo, letzte Zeit, ſchließliches Gericht, ſchließliches Sammeln des Volks, ſchließlicher Kampf des Gottesreichs mit dem Weltreich, ſchließliche Erlöſung, ſchließliche Buße, die Welternte, die Heimbringung des Volkes Gottes, ſein Eingehen in die letzte Ruhe, und ſein Wohnen auf einer neuen Erde in einer neuen Zeit — das ſind die großen Ideen, welche der Monatsſabbath im altteſtamentlichen Cultus trägt. Wie dieſe Bedeutung des Sabbathmonats mit der des Sabbaths zuſammenhängt, zeigt uns Ebr. 4 und iſt nach dem Geſagten klar: es iſt die eſchatologiſche Bedeutung des Sabbaths, welche im Sabbathmonat nach ihren Momenten aus einander gelegt wird. Demſelben Zwecke dienen nun auch die Jahresſabbathe.

Das je ſiebente Jahr, anzuheben nicht vom Neumond des Abihb, ſondern von dem Verſöhnungstage, ſollte nach 2 Moſ. 23, 10. 11. 3 Moſ. 25, 1—7. 5 Moſ. 15, 1—11. 31, 10—13 als Sabbathjahr gehalten werden. In ihm ſoll das Land Gott eine Ruhe feiern: aller Boden ſoll brach liegen, es ſoll weder geſäet, noch geärntet werden, ſelbſt das wild Hervorwachſende ſoll nehmen dürfen, wer es findet, ſo daß denn auch die Menſchen Feierjahr haben. Auch ſoll kein Gläubiger während dieſes Jahres ſeine Schuldforderung eintreiben. Endlich ſoll am Laubhüttenfeſte dieſes Jahres dem Volke die Thorah öffentlich verleſen werden. Letzteres hat nach 5 Moſ. 31, 10—13 zum Zweck die regelmäßig periodiſche Promulgation des Geſetzes an alle nachwachſenden Geſchlechter. Daß dieſe gerade an das Laubhüttenfeſt des Sabbathjahrs geknüpft ward, ſcheint einen tieferen Grund nicht zu haben. Dagegen laſſen die beiden anderen Beſtimmungen über die Bedeutung des Sabbathjahrs keinen Zweifel. Auch bei ihm fällt das Hauptgewicht auf die Ruhe, aber die Ruhe wird bei ihm auf das Land bezogen, es iſt die Sabbathruhe des Landes. Es ſoll das heilige Land darſtellen als den

Wohnort ſeligen Friedens, zu welchem Gott die Erde urſprünglich geſchaffen hat, und zu welchem er ſie auch wieder erneuern will. Darum ſollen in dieſem Jahre auch die Schulden ruhen, denn ſie ſind ein Uebel, das mit der verfluchten Erde zuſammenhängt. Das Sabbathjahr nimmt alſo die Bedeutung des Tagesſabbaths wieder auf, und wendet ſie auf das heilige Land an.

Dagegen ſchließt ſich das Jobeljahr 3 Moſ. 25, 8—55 dem Sabbathmonat an, mit welchem es auch das Blaſen gemein hat. Es war nicht das 49te, ſondern das 50te, das nach Vollendung einer Aera von 7×7 Jahren eine neue Aera anhebende Jahr als Jobeljahr zu begehen. Es hob von dem Verſöhntage damit an, daß Prieſter Poſaunen blaſend durch das Land zogen. In ihm ruhte wie im Sabbathjahr das ganze Land. Sodann wurde Freiheit, Heimfall ausgerufen, d. h. wenn ein Iſraelit in den vorigen 49 Jahren ſeinen Erbantheil an dem heiligen Lande hatte verkaufen müſſen, ohne ihn wieder einlöſen zu können, ſo fiel er im Jobeljahr ohne Löſung an ihn zurück; und wenn er ſich ſelbſt hatte verkaufen müſſen, ſo ward er nun wieder frei. Durch das dem Blaſen am Poſaunenfeſte gleichbedeutende Blaſen kündigt ſich das Jobeljahr als eine Darſtellung Deſſen an, was in der letzten Zeit erſcheinen wird, und zwar in potenziirter Weiſe, indem „durch das ganze Land" geblaſen werden ſoll. Und zwar nimmt es da zunächſt das Moment des Sabbathjahrs, die Sabbathruhe des Landes wieder auf, und ſtellt dar, wie die Erde nach geſchehener Erneuerung eine Wohnſtatt der Ruhe und des Friedens ſein wird ewiglich. Dazu aber tritt nun als das neue, eigentlich characteriſtiſche Moment jener Heimfall, das Zurückkehren Aller zu ihrem Erbtheil und zu ihrem Geſchlecht, das Heilen aller Wunden, welche die ſündliche geſchichtliche Entwickelung geſchlagen hat. Gottes Volk und Land kehren in den urſprünglich von Gott ihnen geſetzten Stand zurück. Man wird Bähr darin Recht geben müſſen, daß es keine ausdrucksvollere Darſtellung jener ἀποκατάϛασις Apg. 3, 21, die das Ende der Wege Gottes

iſt, geben könne. Und dieſe Wiederherſtellung wird mit dem großen Tage der Sühne anheben, aber erſt nach 7 × 7 Jahren, d. h. nach der Fülle aller Zeiten ſich vollenden. Und zwar wird dieſe Vollendung nicht in die Zeit dieſes Weltlaufs fallen, ſondern es wird mit ihr ein neuer Aeon anheben; darum wird das Jobeljahr nicht im 49ten, ſondern im 50ten Jahr gefeiert. Es hat hiemit dieſelbe Bewandniß, wie mit der Feier des achten Tages des Laubhüttenfeſtes. Dies Jobeljahr ſtellt alſo den künftigen Weltſabbath dar, aber während der Sabbathmonat die Momente des ſchließlichen Gerichts, der ſchließlichen Verſöhnung, des Endekampfes hervorhebt, hebt das Jobeljahr das Schlußmoment der endlichen Wiederherſtellung heraus.

Der Sabbathcyclus iſt mithin die vollſtändige Ausprägung der altteſtamentlichen Prophetie in Cultusform: er weiſt einer Seits auf die Vollkommenheit, zu welcher Gott die Welt erſchuf, und deren Verluſt durch die Sünde zurück, und anderer Seits auf diejenige Vollkommenheit hinaus, in welche Gott die Welt wiederherſtellen will. Gott ſtellt aber die Welt aus der Sünde und dem Verderben wieder in die Vollkommenheit und den Frieden her durch ſeine Erlöſungsthaten. Dieſe Erlöſungsthaten nun, welche Gott zur Wiederherſtellung der Welt gethan hat und thun wird, führen die Feſte dritter Klaſſe vor, welche ſich daher auch immer den Feſten zweiter Klaſſe ſo vorausſetzen, daß dieſe ſich nach jenen berechnen. Es ſind das Paſſahfeſt mit dem Tag der Darbringung der Webegarbe, das Feſt der Webebrode oder der Wochen (Pfingſten), der Verſöhnungstag, und das Laubhüttenfeſt. Sie berechnen ſich aber alle nach dem Paſſahfeſt als dem grundleglichen.

Dem Paſſahfeſt liegt die Thatſache 2 Moſ. 12, 3—13. 21—42 zum Grunde: Auf Gottes Befehl wählte am 10ten Abibb, der von da an als der erſte Monat galt, jeder Familienvater Iſraels ein Lamm von Schafen oder Ziegen, männlich, einjährig und fehlerlos aus. Kleinere Familien konnten ſich zu zweien zu Einem Lamm zuſammenthun. Als

die Sonne des 14ten unterging und damit der 15te anhob, ſchlachteten alle Familien Iſraels, alſo die ganze Gemeinde, ihr Lamm. Mit dem in Becken aufgefangenen Blut beſtrich man mittelſt eines Yſopbüſchels Pfoſten und Oberſchwelle, Jeder ſeines Hauſes; das Fleiſch des Lammes aber, und zwar das ganze mit Haupt und Schenkeln und Eingeweide und unzerſtückt, aßen ſie, nicht roh noch in Waſſer geſotten, ſondern am Feuer gebraten, und dazu ungeſäuertes Brod und bittere Kräuter. Als Pilgernde beſchuht, gegürtet und mit Stäben in den Händen aßen ſie es ganz in derſelben Nacht, und verbrannten das Uebrige mit Feuer. Keiner aber ging aus ſeiner Hausthür bis an den Morgen. So hatte Gott befohlen, denn er ſchritt in dieſer Nacht durch Egyptenland, und ſchlug zur Strafe alle Erſtgeburt an Menſchen und Vieh. Aber wo er an den Thüren das Blut ſah, war es ihm ein den Häuſern von ihm ſelbſt aufgedrücktes Zeichen, und er ging vorüber mit dem Gericht, und errettete Iſraels Häuſer. Pharao aber, erſchrocken über das Gericht an ſeinem Volk, geſtattete nun den Iſraeliten den Abzug und zwar ſo eilig, daß ſie den rohen Teig ungeſäuert in ihre Kleider gebunden auf den Schultern mitnehmen, und auf der Reiſe zu ungeſäuerten Fladen backen mußten. So zog Iſrael aus Egypten.

Die Bedeutung dieſes Factum liegt erſtens darin, daß es Iſrael aus der Knechtſchaft Egyptens befreit. Weiter aber wird Iſrael dadurch auch von dem Zorngericht Gottes errettet, es wird da das Volk der göttlichen Verſchonung, das erlöſte Volk. Und drittens, indem Gott ſo dies Volk mit ſeinem Gericht verſchont, macht er es für den Zweck ſeines Welterlöſungswerks zu ſeinem Eigenthumsvolk, zu einem heiligen, von der Welt geſonderten, ihm eignen Volk, zu einem Königreich von Prieſtern. So legt Gott ſelbſt 2 Moſ. 19, 3—6 dies Factum aus. Dies Alles vermittelt ſich aber durch ein Opfer. Um Iſrael aus Egypten zu führen, bedurfte es keines Opfers, wohl aber, um das Gericht an dem auch ſündigen Iſrael vorüberzuführen, und es zum heiligen Volk des

Eigenthums zu weihen. Und dies Opfer iſt das in jener Nacht auf Gottes Befehl geſchlachtete Lamm, welches, wie 2 Moſ. 12, 27 und 1 Cor. 5, 7 darthun, ein Opfer und zwar ein blutiges, ſühnendes Opfer iſt. Denn mit der Erſtgeburt des ganzen Landes iſt auch die Erſtgeburt des eben auch ſündigen Iſrael dem Tode verfallen; aber Gott, der Iſrael zum Volk ſeines Gnadenraths machen will, erlaubt für die Erſtgeburt ein Lamm einzuſtellen. Auswahl des Thiers, Herzubringen, Schlachten, Blutſprengen haben an ſich hier dieſelbe Bedeutung, wie bei allen blutigen Opfern; aber daneben treten bezeichnende Modificationen auf. Nicht Prieſter, ſondern die Hausväter beſchaffen das הַקְרִיב, das Auffangen des Bluts u. ſ. w., thun alſo prieſterlichen Dienſt. Damit ſollen alle Hausväter als Prieſter, das ganze Volk als ein prieſterliches hingeſtellt ſein. Das Streichen des Opferbluts aber dient immer, es Gott nahe zu bringen; und der Ort, wohin es geſtrichen wird, iſt immer ein Altar, ein Ort, wo Gott mit ſeinen Menſchen zur Bedeckung ihrer Schuld handelt. Wenn alſo die Thüren und in ihnen die Häuſer Iſraels alle mit dem Blut des das Volk errettenden Opfers beſtrichen werden, ſo werden damit alle Häuſer Iſraels zu Altären, ſo wird damit das ganze Volk zu einer Stätte geweiht, wo Gott mit der Welt zur Erlöſung handeln will; Iſrael wird damit das von der Welt zu Gott geſonderte Volk, die Stätte der göttlichen Offenbarungsthaten. Das Fleiſch aber des Opfers, deſſen Sühnkraft nach Gottes Willen Solches an Iſrael gethan hatte, wurde nicht verbrannt, ſondern, um das ausfallende Verbrennen zu erſetzen, am Feuer gebraten und nicht geſotten. Und es ward nicht verbrannt, weil das Opfer, welches das Volk errettet und geheiligt hatte, auch ganz von dem Volke genoſſen werden ſollte: Ganz ſollten ſie es eſſen, und alle Volksgenoſſen ſollten davon eſſen, denn ganz und ungetheilt ſollte ſich das Volk die an ihm geſchehene Erlöſung und Erwählung ſammt allen darin beſchloſſenen Gnadengütern zu eigen machen. Und dazu ſollten ſie das bittere Kraut der Buße eſſen, weil die Erlö-

ſung und Erwählung unverdiente Gnade war. Daneben aber ſollten ſie ungeſäuertes, reines Brod dazu eſſen. Dieſe ungeſäuerten Fladen können nichts Anderes ſein, als das Brod in der Minchah und die Schaubrode: ſie ſind das euchariſtiſche Opfer, mit welchem das Volk für das es erlöſende und heiligende blutige Opfer des Lammes dankt, in welchem es dem Gott ſeiner Erlöſung und Erwählung ſich in allen ſeinen Thaten zu eigen giebt, und welches dann Gott ihnen zum Segen und Leben zurückgiebt. Aber dieſe Minchah eſſen nicht die Prieſter, ſondern Alle, damit das ganze Volk als prieſterliches erſcheine. Solch Opfermahl aber halten ſie in Pilgerkleidung, weil vor ihnen, damit das in dieſem Paſſah Angefangene ſich erfülle, ein weiter Weg liegt, nicht bloß durch die Wüſte, ſondern durch die Geſchichte der Wege Gottes. Dies iſt die Bedeutung des grundleglichen Factum.

Aber gleich an dies Factum knüpft nicht der Verfaſſer des Pentateuch, ſondern Gott 2 Moſ. 12, 14—20 die Einrichtung, daß dies Factum ſich als jährliches Feſt in Iſrael wiederholen ſoll. In dieſer Stelle und öfter wird auch geſagt, daß das jährliche Paſſah nach dem Vorgange des erſtmaligen gehalten werden ſoll. Dies ſchließt indeſſen Modificationen der Bedeutung wie der Form nicht aus, nur daß wir ſolche nicht anders anzunehmen haben, als wo ſie bezeugt ſind. Wir betrachten zunächſt nach 2 Moſ. 12, 14—20. 42—51. 13, 3—10. 3 Moſ. 23, 5—14. 4 Moſ. 28, 16—25. 5 Moſ. 16, 1—8. Ezech. 45, 21—24. 4 Moſ. 9, 1—14, wozu noch die Stellen Joſ. 5, 10—12. 2 Chron. 30, 1—27. 35, 1—19. Esra 6, 19—22 kommen, die Form des jährlichen Paſſahfeſtes.

Am 10ten Abihb hatte jeder Hausvater ein jähriges Lamm von Kleinvieh auszuwählen, und am 14ten zwiſchen Abends war daſſelbe zu ſchlachten. Nach der Einnahme des Landes war das Schlachten in den Häuſern verboten; es mußte beim Heiligthum geſchlachtet werden; das Paſſah gehörte zu den Feſten, an welchen ſich das ganze Volk nach dem Heiligthum zu verſammeln hatte. Daß die Weiber vom

Eſſen des Paſſah geſetzlich ausgeſchloſſen waren, findet ſich nicht; aber da ſie 2 Moſ. 23, 7. 5 Moſ. 16, 5—7. 16 häufig nicht zum Feſt hinaufkommen konnten, ſo machte es ſich von ſelbſt, daß vorzugsweiſe die männlichen Glieder der Familien an dem Paſſah activen Antheil nahmen. Das Schlachten beſchafften natürlich wie immer die Opfernden, hier alſo die Hausväter, vergl. 2 Chron. 35, 11. Wenn 2 Chron. 30, 17 die Leviten für die nicht levitiſch Reinen die Paſſahlämmer ſchlachten, ſo iſt das eine Irregularität. Dagegen ward nach Verlegung des Paſſahſchlachtens an das Heiligthum, wie 2 Chron. 30, 16. 35, 11. Esra 6, 20 zeigt, das Blut an den Altar geſprengt, und zwar nicht mehr durch die Hausväter, ſondern durch die Prieſter. Aber dabei verblieb es, vergl. 2 Chron. 35, 13, daß das Opferfleiſch nicht verbrannt, aber gebraten und nicht geſotten, und ganz gegeſſen wurde. Fremdlinge mußten ſich erſt beſchneiden laſſen, um es eſſen zu dürfen. Dagegen war jeder Volksgenoſſe gehalten, es zu eſſen; wer es muthwillig unterließ, verfiel der Todesſtrafe; wer wegen levitiſcher Unreinigkeit nicht mit eſſen durfte, hatte es einen Monat ſpäter nachzuholen. Es ward noch an demſelben Abend im Reiſeanzuge mit bittern Kräutern und ungeſäuertem Brod gegeſſen; das Uebrigbleibende ward verbrannt. Wahrſcheinlich fand das Eſſen beim Heiligthum ſelbſt ſtatt, und nicht ſo, daß jede Familie ihr Opferfleiſch mitgenommen und in dem Hauſe, da ſie am Ort des Heiligthums ihre Herberge hatte, gegeſſen hätte; denn Luc. 22, 7 erklärt ſich, wie wir ſehen werden, anders. Das erſte Paſſah ſchloß mit dem Eſſen des Lammes ab; die jährliche Paſſahfeier aber dauert nach Gottes Befehl ſieben Tage, vom Abende des 14ten bis zum Abende des 21ten Abibb. Die nach dem Paſſahabend folgenden ſieben Tage vom 15ten bis 21ten einſchließlich hießen in engerem Sinne das Feſt der ſüßen Brode, denn ihre Feier beſtand darin, daß durch alle dieſe Tage hindurch vom Abend des 14ten ab nur ungeſäuertes Brod gegeſſen wurde. Ja, aus allen Häuſern, aus den ganzen Gränzen Iſraels mußte dieſe Tage hindurch aller Sauerteig entfernt werden. Dies Eſſen

ungeſäuerten Brodes mußten auch in den fernſten Theilen des Landes Die mitmachen, welche nicht zum Feſt hatten hinaufkommen können; ſie ſchloſſen ſich dadurch dem Paſſahopfer beim Heiligthum an. Wenn auch die unbeſchnittenen Fremdlinge im Lande es mitmachen mußten, ſo war dies eine Folge ihres Verhältniſſes als bloß Geduldeter und davon, daß im Lande kein Sauerteig ſein durfte. Dazu wurden an jedem dieſer ſieben Tage außer dem täglichen Opfer ein Bock als Sündopfer, und ein Brandopfer von zwei Rindern, einem Widder und ſieben Lämmern nebſt den zugehörigen Minchoth gebracht. Außerdem wurden der erſte und letzte Tag des Feſtes, der 15te und 21te, als Sabbathe und durch heilige Volksverſammlung ausgezeichnet; der 21te hieß daher die „Schlußverſammlung". Endlich verband ſich mit dem Paſſahfeſt die Darbringung der Erſtlingsgarbe. Den Ritus derſelben haben wir ſchon oben (S. 92) dargeſtellt; hier beſchäftigt uns nur noch die Frage, an welchem Tage ſie ſtatt hatte. 3 Moſ. 23, 11 beſtimmt, daß ſie „am Tage nach dem Sabbath" geſchehen ſoll. Aber nach welchem unter jenen beiden Sabbathen? nach dem 15ten? oder nach dem 21ten Abibh? Die alte Anſicht verſteht den 15ten Abibh, und legt die Darbringung der Webegarbe alſo auf den 16ten Abibh. Wenn Hupfeld*) hiegegen behauptet hat, daß der Abſchnitt 3 Moſ. 23, 9 ff. gar nicht mit 3 Moſ. 23, 5—8 zuſammenhänge, alſo auch der im V. 11 erwähnte Sabbath nicht aus V. 5—8 zu beſtimmen ſei, und daß mithin der Sabbath, nach welchem die Webegarbe dargebracht wurde, gar nicht nach dem Paſſahfeſt, ſondern beliebig nach dem jedesmaligen früheren oder ſpäteren Reifwerden der Ernte beſtimmt wurde, ſo hat dieſe bloß auf unrichtigen kritiſchen Anſchauungen beruhende Anſicht die ganze Tradition wider ſich, die ſtets die Webegarbe mit dem Paſſah verbindet. Dagegen hat Hitzig**) die Anſicht aufgeſtellt, daß mit dem Sabbath V. 11 der

*) De primitiva et vera festorum apud Ebraeos ratione. II, 4.
**) Oſtern und Pfingſten. I, 7 ff. II, 10 ff.

Schlußſabbath, der 21te Abihb, gemeint ſei, und daß mithin die Darbringung der Webegarbe am 22ten Abihb, nach völliger Beendigung des Paſſahfeſtes, am achten Tage nach dem Anfang des Paſſah ſtattgefunden habe. Dieſer Anſicht müſſen wir uns, wenn gleich wir nicht alle von Hitzig vorgebrachten Gründe für zutreffend halten, aus folgenden anderen Gründen anſchließen. Erſtens, weil man nach dem Zuſammenhange der Stelle 3 Moſ. 23, 5—11 bei dem V. 11 erwähnten Sabbath an den zuletzt V. 8 beſprochenen Schlußſabbath, und nicht an den vorher V. 7 beſprochenen Sabbath denken muß. Sodann ſoll nach Joſ. 5, 11 die Darbringung der Webegarbe מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח geſchehen, was offenbar nur ein anderer Ausdruck für das מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת 3 Moſ. 23, 11 iſt. Nun aber iſt פֶּסַח niemals der 15te Abihb, ſondern nur entweder das Paſſah-opfer und mahl am Abend des 14ten, oder das ganze Feſt in ſeiner vollen Ausdehnung vom 14ten bis 21ten Abihb; und es kann alſo מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח nur (wie es auch 4 Moſ. 33, 3 wirklich thut) den Tag nach dem Paſſah-opfer und mahl, alſo den 15ten Abihb, oder den Tag nach dem ganzen Feſt, alſo den 22ten bedeuten. Aber Joſ. 5, 11 kann nicht der Tag nach dem Paſſah-opfer und mahl, nicht der 15te gemeint ſein, denn dann ſtände Joſ. 5, 11 in Widerſpruch mit 3 Moſ. 23, 11, indem dann das Erntefeſt nicht am Tage nach dem Sabbath, ſondern am Sabbath ſelbſt ſtattgefunden hätte. Sonach können die Stellen Joſ. 5, 11 und 3 Moſ. 23, 11 nur dahin verſtanden werden, daß das Erntefeſt am Tage nach dem ganzen Paſſahfeſt, nach dem Schlußſabbath, am 22ten Abihb ſtattgefunden habe. Daß man nach Joſ. 5, 11 an dieſem Tage ungeſäuertes Brod und Sangen aß, ſtreitet damit nicht, denn hiemit ſind nicht Oſterfladen, ſondern die auf das Erntefeſt gehörende eigenthümliche Minchah gemeint. Drittens hat das Paſſahfeſt es mit der Ausführung aus Egypten zu thun; das Erntefeſt aber hat es, wie 3 Moſ. 23, 10. Joſ. 5, 10—12 beweiſen, mit der Ernte aus dem erreichten gelobten Lande zu thun, und ſetzt die Ausführung aus Egypten als völlig, als bis zur Einnahme des Landes voll-

endet voraus. Hiernach wäre es ungefüge geweſen, das Erntefeſt an den Anfang des Paſſah zu legen; wohl aber ſchloß es ſich richtig dem vollendeten Paſſah an, denn die Ausführung aus Egypten vollendete ihren Segen in dem Genuß des heiligen Landes. Endlich haben wir ſchon geſehen und werden noch weiter ſehen, daß und in welcher tiefen Bedeutung alle mit der Ernte und dadurch mit der Welternte zuſammenhängenden feſtlichen Zeiten, Pfingſten, Laubhütten, Jobeljahr, es irgendwie mit dem achten Tage, der achten Woche, dem achten Jahr zu thun haben. Auch aus dieſem Grunde müſſen wir dafür halten, daß die Darbringung der Webegarbe am achten Tage nach dem ſiebentägigen Paſſah, alſo am 22ten Abihb ſtattfand.

Ueber die Bedeutung des Paſſah als ſtändigen Feſtes geben uns zunächſt die beiden Namen, die es führt, nemlich „Feſt des Paſſah" und „Feſt der ſüßen Brode", Aufſchluß. Beide Namen haben zuerſt, z. B. 3 Moſ. 23, 5. 6. 4 Moſ. 9, 2—5. 28, 16. 17. 33, 3 eine engere Bedeutung. Dann iſt das „Feſt des Paſſah" nur das Paſſah-opfer und mahl oder, auf die Zeit bezogen, der erſte Abend des Schlachtens und Eſſens; das „Feſt der ſüßen Brode" aber nur das Eſſen des Ungeſäuerten oder, auf die Zeit bezogen, die ſieben Tage vom 15ten bis zum 21ten einſchließlich. Aber beide Ausdrücke haben auch die weitere Bedeutung, daß ſie das ganze Feſt bezeichnen, daß das „Feſt des Paſſah" das „Feſt der ungeſäuerten Brode" einſchließt, und umgekehrt. Daraus erſehen wir, daß das Paſſahopfer und die ſüßen Brode als unterſchiedliche Seiten Einer Sache aus einander gehalten und zuſammen genommen ſein wollen. Dies zeigt ſich auch darin, daß z. B. 2 Moſ. 13, 3. 5 Moſ. 16, 3 das Eſſen der ſüßen Brode ſo gut wie das Paſſahſchlachten auf die Ausführung aus Egypten zurückgeführt wird. Die Bedeutung des Feſtes iſt nun zunächſt eine mnemoniſche; es iſt 2 Moſ. 12, 14 „zum Gedächtniß" an das erſte Paſſah in Egypten; und zwar ſoll es Iſrael nicht bloß nach 2 Moſ. 12, 17. 42. 5 Moſ. 16. 1 an die Ausführung aus Egypten, ſondern nach

2 Moſ. 12, 23—27 auch an die Erlöſung und Errettung vom Gericht Gottes, und folglich nach 2 Moſ. 13, 8. 9 auch an die Erwählung und Schöpfung Iſraels zum Volke Gottes erinnern. Dieſer mnemoniſchen Bedeutung dient denn auch Manches in den Riten, z. B. der Reiſeanzug der Eſſenden. Auch in dem Eſſen der ſüßen Brode wird man nicht mit Unrecht eine Erinnerung an das Factum 2 Moſ. 12, 34. 39 und an die Eiligkeit des Auszugs finden. Aber bloß mnemoniſch kann die Bedeutung des Paſſahfeſtes nicht ſein. Wenn es 2 Moſ. 13, 8. 9 heißt, das jährliche Paſſah ſolle dazu dienen, daß das Geſetz Gottes im Munde Iſraels bleibe, ſo heißt das, es ſolle erwirken, daß Iſrael das Volk der göttlichen Offenbarung bleibe. Das ſteht aber nicht durch mnemoniſche Riten, ſondern nur durch göttliche Thaten zu erwirken. Und wenn es ebenda heißt, das jährliche Paſſah ſolle Iſrael ein Zeichen auf ſeine Hand ſein, ſo wird damit das Paſſah der Beſchneidung und dem Sabbath 1 Moſ. 17, 11. 2 Moſ. 31, 13 gleich, und unter den Begriff des אות geſtellt, welches keineswegs bloß ein ſignificatives Symbol bedeutete, ſondern eher Gnadenerweiſung als Gnadenzeichen überſetzt werden mag. Vollends aber der Umſtand, daß auch bei dem jährlichen Paſſah das Paſſahopfer ſtattfand, verbietet durchaus, es als ein bloßes Erinnerungsfeſt zu faſſen, da ein Opfer nie bloß mnemoniſch ſein kann. Darin daß Gott das Paſſahopfer gab und annahm, lag beim erſten Paſſah die eigentliche errettende und erlöſende Gottesthat; und wenn dies Opfer ſich auf Gottes Befehl jährlich wiederholt, ſo kann das nur heißen, daß Gott auch ſeine rettende That von damals jährlich wiederholt. Daß aber auch das jährliche Paſſahlamm ein Opfer iſt, beweiſt außer den beſtimmten Worten 2 Moſ. 34, 25. Marc. 14, 12. Luc. 22, 7 der Umſtand, daß das Blut an den Altar geſprengt wurde, was nicht geſchehen konnte, wenn man bloß ſchlachtete, um zu eſſen. Vielmehr wie das erſte Paſſah dadurch, daß es die Errettung Iſraels vom Gericht und aus Egypten bewirkte, die Schöpfung Iſraels zum Offenbarungsvolke Gottes war, ſo war das jährliche Paſſah die

Erhaltung Iſraels als Volkes Gottes. Und wie die Erhaltung der Welt nicht minder als die Schöpfung Gottes Werk, nur das fortgeſetzte göttliche Schaffen iſt, ſo iſt auch das jährliche Paſſah zuerſt und zunächſt die Fortſetzung Deſſen, was Gott im erſten Paſſah an Iſrael gethan hat, durch göttliche That: An jedem Paſſah errettet Gott ſein Volk auf's Neue aus dem Dienſthauſe, welches ja weiter iſt als Egypten, verſchont er es auf's Neue mit ſeinem Gericht, dem es ja in ſeiner Sündhaftigkeit immerfort unterliegt, macht er es auf's Neue zu ſeinem Volk, erneuert er ſeine Gemeinſchaft mit ihm. Dies, die fortgehende Aufnahme Iſraels in die Gemeinſchaft ſeines erlöſenden Gottes, iſt das Paſſah, und einer ſolchen Erhaltung in der Gottesgemeinſchaft bedarf es, ſo lange das rechte Opferlamm, welches iſt Chriſtus, noch nicht geopfert iſt. Daraus erklären ſich denn auch die oben erwähnten Beſtimmungen: es kann kein Fremder am Paſſah Theil nehmen, weil wer nicht in der Gemeinſchaft iſt, auch nicht in derſelben erhalten werden kann; es kann kein Unreiner daran Theil nehmen, ehe er gereinigt iſt, weil Der, deſſen Gemeinſchaft mit dem heiligen Volke geſtört iſt, erſt wieder in dieſelbe hergeſtellt ſein muß, ehe er in derſelben erhalten werden kann; kein Volksgenoſſe dagegen darf ſich vom Paſſah ausſchließen, weil er ſich dadurch von der Erhaltung in der Gemeinſchaft ausſchließen würde, deren er doch in ſeiner Sündhaftigkeit immer bedarf.

Dieſe Grundbedeutung des Paſſah legt ſich nun in ſeinen Vornahmen aus einander. Das Paſſah im engeren Sinne beſteht aus dem Paſſahopfer und dem Paſſahmahl. In dem Paſſahopfer geſtattet Gott jedem iſraelitiſchen Hauſe, ein Lamm für ſich einzuſtellen, und nimmt, indem er dies Sühnopfer nach ſeinem Wort annimmt, das Volk nach allen ſeinen Häuſern wieder in ſeine Gemeinſchaft auf. Das jährliche Paſſahlamm hat mithin die nemliche Bedeutung wie das erſtmalige, nur daß es ſich bei dem jährlichen nicht um die Schöpfung, ſondern um die Erhaltung eines prieſterlichen Eigenthumsvolkes handelt. Daher behalten auch die übrigen

Vornahmen bei dem Opfer des Lammes dieſelbe Bedeutung wie bei dem erſten Paſſah. Nur Eine Abweichung iſt zu beachten: Da das Blut des Lammes bei dem jährlichen Paſſah nicht mehr von den Opfernden an die Thüren, ſondern von den Prieſtern an den Altar geſprengt ward, ſo kamen die Gedanken, daß das Volk eine Offenbarungsſtätte, und daß ganz Iſrael ein Prieſtervolk ſei, nicht mehr ſo zum Ausdruck. Indeſſen gehen dieſe Gedanken darum nicht verloren. Indem nemlich alle Iſraeliten das ungeſäuerte Brod eſſen mußten, was ſonſt nur die Prieſter durften, und dies Eſſen des Ungeſäuerten bei dem jährlichen mehr als bei dem erſten Paſſah accentuirt wurde, kam das allgemeine Prieſterthum aller Iſraeliten allerdings, nur in veränderter Form zum Ausdruck. Und dieſe Veränderung der Form iſt wohl motivirt: Die Streichung des Bluts an die Thüren war die Einweihung der Häuſer zu Altären, die Einweihung aber gehörte ſich für das erſte Paſſah, als die Schöpfung des prieſterlichen Volks, dagegen kommt es bei dem jährlichen Paſſah, als der Erhaltung des geweihten prieſterlichen Volks, viel mehr auf die ſühnende Wegnahme Deſſen an, was inmittelſt den prieſterlichen Character getrübt haben mag, und dem Zwecke der Sühnung entſpricht das Bringen des Bluts an den Altar beſſer als das Streichen desſelben an die Thüren. Soll aber das Blut an den Altar, ſo muß das durch die Prieſter geſchehen; und wenn dadurch auch ein Ausdruck des allgemeinen Prieſterthums verloren geht, ſo erſetzt ſich dieſer Verluſt anderweit. Denn während bei dem Schlachten des Lammes in den einzelnen Häuſern am erſten Paſſah das Eine Volk als in ſeine Hausgemeinden aufgelöſt erſchien, ſtellte es ſich vielmehr bei dem jährlichen Paſſah, indem es zuſammen am Centralheiligthum ſeine Opfer durch ſeine Prieſter brachte, als das Eine Volk Gottes dar. Und auch dies entſpricht dem Fortſchritt von der Schöpfung zur Erhaltung, denn es ſtellt dar, wie Gott die geweihten einzelnen Häuſer zum Hauſe Gottes vereinigt hat. So ſtellt ſich das jährliche zu dem erſten Paſſahopfer. Das Paſſahmahl des

jährlichen Paſſah unterſcheidet ſich nicht von dem des erſten Paſſah. Und fragen wir endlich, zu welcher Opferart das Paſſahopfer mit ſeinem Mahl zu rechnen ſein möchte, ſo werden wir nicht zweifeln können, daß es ein modificirtes Schelem iſt, da das Verbrennen ganz gegen das Mahl verſchwindet, und da ſein Zweck die Pflege und Erhaltung der Gemeinſchaft zwiſchen Gott und ſeinem Volke iſt. Dem Paſſah im engeren Sinne tritt nun das Eſſen der ſüßen Brode gegenüber. Dieſe Brode ſind bei dem jährlichen Paſſah nichts Anderes, als was ſie bei dem erſten Paſſah geweſen waren, und in der Minchah und als Schaubrode fortwährend waren, nur in anderer Verbindung: Nachdem Gott durch ſein Paſſah Iſrael zu ſeinem prieſterlichen Volke gemacht hat und als ſolches erhält, ißt nun Iſrael ſein Brod von den Werken ſeiner Hände; aber nicht wie die Heiden thut es ſeine Werke, ißt es ſein Brod, lebt es; ſondern als prieſterliches Volk thut es 1 Cor. 5, 8 allen Sauerteig von ſich, thut es ſeine Werke im Süßteig der Lauterkeit und Wahrheit, bringt ſolch ſein Leben als das rechte Dankopfer vor Gott, und ißt ſo, von Gott in all ſeinem Thun geſegnet, vor Gott von ſeinen lauteren Werken ſein reines Brod. Die ungeſäuerten Brode ſind alſo das auf dem blutigen Paſſahopfer baſirende unblutige Dankopfer des prieſterlichen Volks für ſeine Erwählung zum Prieſterthum und Erhaltung in demſelbigen. Dieſe Brode heißen 5 Moſ. 16, 3 „Brod des Elends", weil ſie Iſrael an das in Egypten getragene Elend erinnern ſollen. Aber עני heißt im A. T., namentlich in den Pſalmen, gleich dem n. t. πτωχός, Derjenige, der dem innerlichen Elend durch die Erlöſung entnommen, aber eben darum äußerlich von der Welt um ſeiner Gemeinſchaft mit Gott willen verachtet und unter ihrem Druck iſt. Alſo auch daran ſoll das „Brod des Elends" Iſrael erinnern, daß es als erlöſt die Feindſchaft der Welt tragen und doch als ein Knecht Gottes ſich erweiſen ſoll. Darum erſcheint nun auch das Eſſen der ſüßen Brode bei dem jährlichen Paſſah mehr ausgedehnt und accentuirt als bei dem erſten: Nicht genug daß das ganze prieſter-

liche Volk hier die Minchah, die Schaubrode aß, ſondern ſolch Eſſen war hier ſieben Tage hindurch fortzuſetzen, denn die ganze Zeit hindurch, in welcher das mit dem erſten Paſſah von Gott in Iſrael angefangene Werk ſich vollendet, ſoll Iſrael als Gottes reines Volk Gott in einem reinen Leben loben und danken. Ferner müſſen auch die nicht zum Feſt erſchienenen Iſraeliten im ganzen Lande das Brod eſſen, ja ſelbſt das Land muß ohne Sauerteig ſein, denn nach ſeinem ganzen Beſtande wie durch die ganze ihm gegebene Zeit ſoll Iſrael ſeinem Gott das Dankopfer eines reinen Lebens bringen. Die Opfer an den ſieben Tagen bedürfen keiner Erklärung, denn es ſind die für jede Feſtzeit gleichförmigen Opfer.

Das an das Paſſah ſich anſchließende Feſt der Darbringung der Erſtlingsgarbe 3 Moſ. 23, 9—14 iſt zunächſt Erntefeſt, in welcher Beziehung wir es ſchon oben S. 92 betrachtet haben. Aber es ſchließt ſich dem Paſſah an; das hätte keinen Sinn, wenn es bloß Erntefeſt, oder richtiger, wenn die Ernte dem Iſraeliten nichts als die Einbringung der Früchte wäre. Vielmehr iſt daran zu denken, daß die Ernte von dem heiligen Lande gewonnen ward, und daß die Zutheilung dieſes Landes nur die Vollendung der Erlöſungsthat des Paſſah war. Mithin iſt unſer Feſt als Erntefeſt zugleich Dankfeſt für die Zutheilung des heiligen Landes und damit für den ganz Iſrael in dieſem Lande von Gott geſchenkten Volksbeſtand. Es iſt alſo unſer Feſt, wie das Paſſah, ein Feſt der a. t. Oeconomie. Aber dies Feſt fiel noch weiter auf den 22ten Abihh, auf den achten Tag nach den ſieben Paſſahtagen. Damit wird der Blick über die a. t. Oeconomie hinaus gehoben. Wir haben ſchon bei der Beſprechung des ſiebenten Monats daran gedacht, wie die Ernte der Schrift ſtets ein Typus der Endezeit iſt; man vgl. außer dem ganzen Buche Joel die Stellen Amos 9, 13—15. Offenb. 14, 14—20. Matth. 13, 39 ff. Die Endezeit hebt aber der a. t. Anſchauung nicht wie der n. t. mit der Wiedererſcheinung, ſondern mit der Erſcheinung des Verheißenen an; ſie tritt alſo ein,

wenn die Wege Gottes mit Iſrael in ſeiner dermaligen Geſtalt erfüllt ſind, wenn die a. t. Oeconomie zu Ende geht, wenn ein Neues erſcheint an Stelle des dermaligen Beſtandes. Indem alſo dies Feſt als Erntefeſt zugleich Dankfeſt für den dermaligen Volksbeſtand in dem gelobten Lande iſt, läßt es damit zugleich den Blick weisſagend auf eine Zeit hinausſchauen, da das im Paſſah Angefangene und in der Zutheilung des heiligen Landes zu ſeinem vorläufigen Abſchluß Gekommene ſeine ſchließliche Vollendung erreichen, und ſich in ein Höheres und Vollkommneres verklären ſoll und wird. Dies wird dadurch markirt, daß das Feſt der Darbringung der Webegarbe ſich nach dem Paſſah beſtimmt, aber nicht in dasſelbe, ſondern auf den achten Tag nach den ſieben Tagen des Paſſah, auf den erſten Tag einer neuen Woche und Zeit fällt. Denn die dermalige Geſtalt des Volkes Gottes iſt durch Paſſah geſetzt; und dieſe Geſtalt dauert durch ſieben Tage, d. h. durch die ganze von Gott für dieſen Abſchnitt gegebene Zeit; auch bringt dieſe dermalige Geſtalt weſentlich aus ſich die neue Geſtalt hervor; aber iſt jene von Gott gegebene Zeit erfüllt, ſo erſcheint auch am achten Tage das Gegenbild der Ernte, die neue Zeit und die neue Geſtalt des Volkes Gottes.

Dieſe öconomiſche Bedeutung des Feſtes der Webegarbe theilen nun aber auch die beiden anderen Erntefeſte. Wir haben oben S. 91—95 bereits geſehen, wie ſich die Idee des Erntefeſtes ſich ſteigernd in den drei Feſten der Webegarbe, der Webebrode, und der Laubhütten vollzieht. Darum führen nun aber die Feſte der Webebrode und der Laubhütten auch die öconomiſche Bedeutung weiter, die wir eben dem Feſte der Webegarbe haben zuſchreiben müſſen. Dieſe Verklärung des im Paſſah geſchaffenen Beſtandes des heiligen Volks zu einem neuen und verklärten und vollkommenen vollendet ſich nicht in ſieben Tagen, ſondern es muß angedeutet werden, daß dazu eine längere Zeit von bei Gott beſtimmter, aber unbekannter Dauer gehört. Daher folgen nach dem Feſt der Darbringung der Webegarbe mit weſentlich gleicher Bedeutung

in ſieben Wochen das Feſt der Erſtlingsbrode, und in ſieben Monaten das Laubhüttenfeſt; gerade wie die eſchatologiſche Bedeutung des Sabbaths ſich auch nicht bloß im ſiebenten Tage, ſondern auch im ſiebenten Monate, ſiebenten Jahre, und ſieben mal ſiebenten Jahre darſtellte.

Sieben Wochen nach dem Feſt der Webegarbe, aber nicht auf den 7×7ten, ſondern auf den 50ten, alſo ebenfalls auf einen achten Tag fällt das Feſt der Wochen, Pfingſten. Wie an ihm die Webebrode gebracht werden, und daß es dadurch ein potenziirtes, das Feſt der Webegarbe ergänzendes Erntefeſt iſt, haben wir ſchon oben S. 92 ff. geſehen. Da nun aber weiter auch dieſes Erntefeſt ſich nach Paſſah, nur nicht in ſieben, ſondern in ſieben mal ſieben Tagen berechnet, und da es auch auf den achten Tag fällt, ſo werden wir ihm auch die heilsöconomiſche und prophetiſche Bedeutung vindiciren müſſen, die wir als dem Feſte der Webegarbe zukommend befanden; und zwar in potenziirter Weiſe, weil es ein potenziirtes Erntefeſt iſt. Dies tritt denn auch an Einem Punkte ſehr bezeichnend heraus. Wir haben geſehen, daß am Feſte der Wochen die „neue Minchah" dargebracht wurde. Nun kommt bei den a. t. Propheten (z. B. Mal. 1, 11) nicht ſelten der Gedanke vor, daß in der neuen Zeit nach Erſcheinung des Meſſias und nachdem auch die Heiden den Gott Iſraels angenommen haben werden, das blutige Opfer aufhören, aber von allen Völkern die reine Minchah dargebracht werden, d. h. daß dann nach vollbrachter Erlöſung das ganze Menſchenleben Ein Gottesdienſt der Lebenshingabe an Gott ſein wird; weßhalb auch die Rabbinen das Leben in dem vollendeten Reiche Gottes dem zu einem unblutigen Opfer gehörigen Opfermahl vergleichen, und ein „das Brod eſſen im Reiche Gottes" nennen Luc. 14, 15. Demnach werden wir ohne Irrthum annehmen dürfen, die ſich nach ſieben Wochen an das Paſſah und ſeine ſüßen Brode anſchließende neue Minchah des Feſtes der Wochen weiſe darauf hin, daß die durch das Paſſah geſetzte a. t. Oeconomie ſich in von Gott bemeſſener Zeit vollenden, daß die dann eintretende

neue Oeconomie mit dem vollendenden blutigen Opfer, dem alle weiteren blutigen Opfer unnöthig machenden, anheben werde, und daß in dieſer neuen Oeconomie, an der auch die Heiden Theil haben werden, nur die neue, reine Minchah dargebracht, nur im Sinne von Röm. 12, 1 Gott werde gedient werden.

Sieben Monate nach Paſſah und nach dem Feſt der Webegarbe fällt das Laubhüttenfeſt 2 Moſ. 23, 16. 3 Moſ. 23, 33—36. 39—43. 4 Moſ. 29, 12—38. 5 Moſ. 16, 13—15; denn auf den Abend des 14ten des erſten Monats hob Paſſah, und auf den Abend des 14ten des ſiebenten Monats hob Laubhütten an; aber Laubhütten dauerte nicht wie Paſſah nur ſieben Tage, ſondern nachdem der erſte Tag als Sabbath gehalten war, ward die ebenfalls ſabbathliche Schlußverſammlung, die עֲצֶרֶת, nicht am ſiebenten, ſondern am achten Tage, am 22ten des Monats, alſo genau ſieben Monate nach dem Feſte der Webegarbe gehalten. Laubhütten nun iſt, wie wir ſchon S. 92 erwähnten, zunächſt Erntefeſt; und zwar iſt es abſchließendes Erntefeſt. Denn erſtens ſoll es ſich 2 Moſ. 23, 16. 3 Moſ. 23, 39. 5 Moſ. 16, 13. 15 nicht bloß auf das Einkommen der Tenne wie die beiden erſten Erntefeſte, ſondern auch auf das Einkommen von der Kelter, Oel und Wein, beziehen; und zweitens handelt es ſich bei ihm nicht wie bei den beiden andern um die Erſtlinge, ſondern um das Erarbeitete, die מַעֲשֶׂה, um das aus der Ernte gezogene Einkommen, die תְּבוּאָה. Dieſer abſchließende Character des Laubhüttenfeſtes als „Feſtes der Einſammlung" wird auch beſonders dadurch markirt, daß die es nur als Erntefeſt faſſende Stelle 2 Moſ. 23, 16 nicht der cultlichen, ſondern der natürlichen Jahresberechnung folgt, und die Zeit des Laubhüttenfeſtes als „Ausgang" des Jahres bezeichnet. Daß nun aber auch die weitere heilsöconomiſche Bedeutung der Erntefeſte dem Laubhüttenfeſte gleichfalls zukommt, zeigen die Riten desſelben. Am erſten Tage nemlich ſollen die Iſraeliten aus Früchten von Prachtbäumen, Palmenzweigen, Aeſten von dickbelaubten Bäumen und Bachweiden Hütten, סֻכּוֹת, bauen, und ſollen in denſelben

alle Volksgenoſſen während der ſieben Tage (nicht auch am achten) wohnen. Nach Nehem. 8, 15 ſollte man dagegen Oel-, Myrthen- und Palmenzweige und Aeſte von dickbelaubten Bäumen dazu nehmen. Es ſcheint alſo auf die Sorten nicht ſo genau angekommen zu ſein. Sodann kommen die während der ſieben Tage außer dem täglichen Opfer zu bringenden Feſtopfer, Sünd- und Brandopfer, in Betracht. Die Sündopfer ſind die bei Feſten gewöhnlichen, nemlich an jedem Tage ein Bock. Dagegen fällt bei den Brandopfern zunächſt die ungeheure Menge auf: es ſollen in den 7 Tagen zuſammen 70 junge Rinder, 14 Widder und 98 Lämmer geopfert werden. Die zugehörigen Minchoth ſind freilich nur die nach 4 Moſ. 15 berechneten, ergeben aber natürlich auch enorme Quantitäten. Noch eigenthümlicher aber iſt die Vertheilung dieſer Brandopfer auf die ſieben Tage. Von den Widdern ſollen je zwei, und von den Lämmern je vierzehn auf jeden Tag geopfert werden; es erſcheint alſo das Brandopfer im Verhältniß zu Paſſah verdoppelt. Von den 70 Rindern aber ſollen am erſten Tage des Feſtes 13, und jeden Tag Eines weniger geopfert werden, ſo daß auf den ſiebenten Tag 7 Rinder kommen; das blutige Opfer nimmt alſo mit jedem Tage des Feſtes ab. Der achte Tag endlich war als Sabbath und mit heiliger Volksverſammlung zu begehen; und ſeine Opfer beſtehen außer dem täglichen Opfer in einem Sündopfer von einem Bock und einem Brandopfer von einem Rind, einem Widder und ſieben Lämmern nebſt den zugehörigen Minchoth. Hier erſcheint alſo das blutige Opfer noch weiter, und zwar ſprungweiſe, bis auf das gewöhnliche Feſtopfer abgemindert, obgleich dieſer achte Tag heiliger als der ſiebente war. Uebrigens gehörte Laubhütten zu den Feſten, an welchen alle Iſraeliten zum Feſt hinaufkommen ſollten, und galt, vgl. 5 Moſ. 16, 11, vorzugsweiſe als das חַג, als das fröhliche Feſt.

In dem Wohnen in Hütten erblickt man meiſtens einen Ritus der Erinnerung an das Wohnen in Zelten während des Zuges durch die Wüſte. Aber 3 Moſ. 23, 43, auf welche Stelle dieſe Erklärung ſich gründet, iſt vielmehr ſo zu über-

ſetzen und zu verſtehen: „Damit eure nachfolgenden Geſchlechter wiſſen, daß ich die Söhne Iſraels mittelſt Ausführung derſelben aus Egypten dahin gebracht habe, in Hütten zu wohnen.“ Das Wohnen in Hütten wird in dieſer Stelle nicht als während der Ausführung aus Egypten ſtattfindend, ſondern als Ziel und Reſultat davon hingeſtellt, und das Reſultat der Ausführung aus Egypten beſtand nicht in dem Wohnen in Zelten während des Wüſtenzuges, ſondern in dem Wohnen im verheißenen Lande. Sodann heißt סֻכּוֹת nicht Zelte, und iſt nicht gleichbedeutend mit אֹהֶל. Die Zelte, in denen Iſrael während des Wüſtenzuges lebte, heißen nie סֻכּוֹת, ſondern ſtets אֳהָלִים. Auch heißt סֻכּוֹת nicht eine gebrechliche, leicht abzubrechende Wohnung; vielmehr bezeichnet es eine zwar zeltartige flüchtige, aber dennoch eine Schutz, Schirm, Schatten, Sicherheit, Frieden gebende Behauſung. Letzterer Begriff iſt ihm wegen ſeines Stammwortes weſentlich: es unterſcheidet ſich eben ſo weit von dem nomadenhaften Zelt, als andererſeits von dem feſten Hauſe aus Stein und Mauer; man vergleiche die Stellen Jona 4, 5. Pſ. 31, 21. 27, 5. Selbſt die himmliſche Wohnung Gottes heißt סֻכָּה Hiob 36, 29. Pſ. 18, 12. Ferner würde die Thorah, wenn das Laubhüttenfeſt Iſrael an das Wüſtenleben hätte erinnern ſollen, auch wirklich die Iſraeliten in Zelten haben wohnen laſſen; es läßt ſie aber wohnen in Hütten, verfertigt aus Zweigen und ſelbſt Früchten ſolcher Bäume, die in aller Welt als Symbole der Fülle und Freude gegolten haben; ſolche Hütten ſind doch wahrlich keine Wüſtenzelte; und in denſelben ſollen ſie überdem „wohnen“, was auch bemerkt ſein will. Endlich darf man den Ritus nicht dahin faſſen, als ob die Iſraeliten für dieſe Tage ihre feſten und bequemen Wohnungen hätten verlaſſen ſollen, um in elenden Hütten zu wohnen; vielmehr, auf eine Feſtzeit in Lauben von Palmen und Myrthen zu wohnen, wird unbedingt für fröhlicher gelten müſſen als in ſeinem alltäglichen Hauſe zu wohnen. Läßt man aber alle dieſe unrichtigen Vorausſetzungen fallen, und verſteht man 3 Moſ. 23, 43 richtig, ſo ergiebt ſich der Sinn

des Wohnens in Hütten leicht: Das Paſſahfeſt erinnert an die Ausführung aus Egypten; da aber Laubhütten genau ſieben Monate nach Paſſah fällt, ſo wird es an das Reſultat erinnern, welches die Ausführung aus Egypten gehabt hat; dies Reſultat beſteht darin, daß Iſrael in das verheißene Land und ſeinen Segen und Frieden gelangt iſt; und hieran erinnert Laubhüten wirklich dadurch, daß an ihm die Iſraeliten ſieben Monate nach Paſſah ſieben Tage lang in Feſthütten wohnen, die aus den üppigſten Erzeugniſſen des Landes, aus Symbolen des Segens und der Freude bereitet ſind. Durch dieſe mnemoniſche Bedeutung iſt aber das Laubhüttenfeſt auch Erntefeſt, nur mit der dasſelbe von den beiden anderen Erntefeſten unterſcheidenden Modification, daß, während bei dieſen die nächſte Beziehung auf die Ernte ſelbſt in den Vordergrund und die Beziehung auf das die Ernte gebende Land zurücktritt, dagegen bei dem Laubhüttenfeſt die Beziehung auf die Ernte zurück und die Beziehung auf das die Ernte gebende Land in den Vordergrund tritt. Darum wird auch der dieſem Feſte zugehörige Dank für das Einkommen von der Kelter in ſeinen Riten nicht beſonders ausgeprägt. Und als Erntefeſt wird es dann auch weiter die heilsöconomiſche und eschatologiſche Bedeutung der Erntefeſte theilen müſſen, worauf ja auch ſchon der Umſtand hinweiſt, daß es in den ſiebenten Monat fällt und denſelben, deſſen eschatologiſche Bedeutung wir bereits erkannt, weſentlich mit conſtituirt. Dieſe Seite des Laubhüttenfeſtes tritt aber auch deutlich ſchon in der Einrichtung heraus, daß Iſrael an ihm ſeine Häuſer verlaſſen muß. Canaan in ſeiner lieblichen Fülle iſt ſtets ein Vorbild der neuen Erde und des Lebens in einer neuen Welt, welche die Zukunft des Meſſias conſtituiren wird; wie das Einkommen in die Ruhe Canaans das Vorbild iſt des Einkommens in die letzte Ruhe. Erinnerte alſo Laubhütten den Iſraeliten an das Einkommen in Canaan und ſeinen Segen auf die Weiſe, daß er ſein Haus verlaſſen und in Hütten wohnen mußte, ſo hob es damit ſeinen Blick empor zu einer Zeit, wo er auch dieſes Land des Erbes, das doch immer nur ein irdiſches und

ein Schatten des Zukünftigen war, verlaſſen ſoll, um in dem rechten Lande der ewigen Heimath ſeine Hütten zu bauen. Und dabei kommt auch dieſen Hütten eine ſelbſtſtändige typiſche Bedeutung zu. Nicht erſt das neue Teſtament weiß Luc. 16, 9 von „ewigen Hütten“; und nicht erſt die Apoſtel gerathen, als das Kommen der neuen Welt vor ihre Sinne trat und das Wort „hier iſt gut ſein“ auf ihre Lippe rief, auf den Gedanken, „Hütten zu bauen“; ſondern ſchon Jeſaias weiß 4, 6, daß das von Jehovah aufzurichtende Neue eine „Hütte“ ſein wird, Iſrael zu bergen, und ſchon Amos weiß 9, 11 ff., daß die neue Zeit die jetzt verfallene „Hütte“ Davids herrlicher aufrichten wird. Dieſe Anſchauungen baſiren aber auf den Hütten des Laubhüttenfeſtes und beweiſen, daß dieſe nicht bloß das derzeitige Wohnen in dem Segen Canaans darſtellen, ſondern eben dadurch auch auf ein Wohnen in den „ewigen Hütten“ hinausweiſen. Dazu zeigt nun das Statthaben der Schlußverſammlung an dem immer den Anfang einer neuen Zeit bezeichnenden achten Tage deutlich an, daß dies Künftige erſt eintreten wird und kann, wenn das Gegenwärtige, dem die mnemoniſche Bedeutung des Feſtes gilt, ſeine Zeit erfüllt hat. Damit greift nun aber noch jene andere Einrichtung, das Abnehmen und am Schluſſe ſogar ſprungweiſe Abnehmen der blutigen Opfer, zuſammen. Wir ſahen, wie das Feſt der Wochen die Zeit vorbildet, da alle Völker nur die reine Minchah bringen werden. Dies kann aber erſt geſchehen, wenn das rechte blutige Opfer gebracht, und darum das fortgehende blutige nicht mehr nöthig iſt. So ſtellt nun der beſagte Ritus des Laubhüttenfeſtes dar, wie das blutige Opfer aufhört, wenn nemlich das Opfer der rechten Verſöhnung gebracht iſt, denn hier will hinzugenommen ſein, daß der große Verſöhnungstag dem Laubhüttenfeſt unmittelbar vorangeht. So ſtellt ſich die Bedeutung des Laubhüttenfeſtes im Verhältniß zu den beiden anderen Erntefeſten klar heraus: wie das Feſt der Webegarbe den Anfang der neuen Zeit darſtellt, da der Verheißene kommen und anſchlagen wird mit der Sichel; wie das Feſt der Wochen dieſelbe darſtellt als

die Zeit, da alle Völker die neue reine Minchah darbringen werden; ſo ſtellt Laubhütten, welches den Iſraeliten den Beſitz und Genuß des heiligen Landes zu bedenken giebt, dieſelbe dar als die Zeit, da alles blutige Opfer abgethan ſein wird, weil nach gebrachter ſchließlicher Sühne ein entſündigtes Volk in dem rechten Lande der ewigen Verheißung in ewigen Hütten, in denen Freude und liebliches Weſen iſt, wohnen wird. Hiezu aber will, wie bemerkt, auch der Verſöhntag noch hinzugenommen ſein.

Der Verſöhnungstag 3 Moſ. 16, 1—34. 23, 26—32. 4 Moſ. 29, 7—11 fiel immer auf den 10ten des 7ten Monats. Er war als Sabbath zu halten; und das ganze Volk mußte an ihm faſten; er war der große Bußtag des Volkes. Aber die Hauptſache iſt das an ihm zu bringende große Sühnopfer, welches nur der Hoheprieſter bringen durfte, und zwar in einer beſonderen einfachen weißen Kleidung, und nachdem er ſich durch ein Bad gereinigt hatte. Dann brachte er zu dem Heiligthum ein Rind, um es als Sündopfer, und einen Widder, um ihn als Brandopfer für ſich und die ganze Prieſterſchaft zu bringen, damit er, in die Sühnkraft deſſelben gefaßt, 3 Moſ. 16, 2 in das Allerheiligſte einzugehen vermöge, welches er eben nur an dieſem Tage betreten durfte. Die ganze Volksgemeinde aber führte dem Hohenprieſter zwei Böcke zum Sündopfer und einen Widder zum Brandopfer zu; und der Hoheprieſter ſtellte die beiden Böcke „vor den Herrn“, vor die Thür der Hütte des Stifts, und looſte über ſie, welcher von beiden dem Jehovah, welcher dem Aſaſel zufiele. Nach dieſen Vorkehrungen verlief das Opfer in folgender Weiſe: Zuerſt ſchlachtete der Hoheprieſter das zum Sündopfer für ſich und die Prieſter beſtimmte Rind in regelrechter Weiſe, füllte dann eine Rauchpfanne mit Kohlen vom Brandopferaltar, that beide Hände voll Rauchwerk darauf, und dieſes vor ſich hertragend, ſo daß die Kapporeth von einer Rauchwolke bedeckt wurde, damit er nicht ſterbe, trug er das Blut des Rindes in das Allerheiligſte, und ſprengte davon mit dem Finger ein Mal vorn auf die Kapporeth und ſieben Mal gegen dieſelbe; beim

Herausgehen aber ſtrich er von dem Blut ſieben Mal an die Hörner des Rauchaltars. Darauf ſchlachtete er den durch das Loos auf Jehovah gefallenen Bock zum Sündopfer für die Volksgemeinde, und ging mit dem Blut desſelben ebenfalls und unter ganz denſelben Vornahmen in das Allerheiligſte. Während der Hoheprieſter dies that, durfte Niemand in dem Heiligthum ſein. Damit iſt, wie 3 Moſ. 16, 20 ausdrücklich bemerkt wird, das Sühnwerk vollbracht. Nun nahm der Hoheprieſter den durch das Loos „für den Aſaſel" beſtimmten Bock, nicht um ihn zu ſchlachten, ſondern um ihn lebendig vor den Herrn zu ſtellen, damit das Geſühnte auf ihn abgeladen (לְכַפֵּר עָלָיו), und er zum Aſaſel in die Wüſte geſchickt werde. Zu dem Zwecke führte ihn der Hoheprieſter nach vollendetem Sühnwerk herzu, legte ſeine beiden Hände ihm auf das Haupt, ſagte alle Miſſethaten und Sünden der Söhne Iſraels auf ihn aus, gab dieſelben auf dieſes Bockes Haupt, und ſchickte den Bock durch einen ſich zur Zeit darbietenden Mann in die Wüſte. Der Bock trug auf ſich alle Sünden Iſraels in das abgeſchiedene, ausgeſchloſſene Land. Nun legte der Hoheprieſter im Heiligthum die beſondere Kleidung ab, badete, und zog die gewöhnliche Amtskleidung wieder an. Dann brachte er in gewöhnlicher Weiſe die beiden Brandopfer, den einen Widder für ſich und die Prieſter, den anderen für das Volk, verbrannte auch das Fett der beiden Sündopfer in ordentlicher Weiſe. Darauf folgten die Schlußvornahmen: Das Fleiſch der beiden Sündopfer wurde vor dem Lager verbrannt; und Der dies that, mußte erſt ſeine Kleider verbrennen und ſich baden, ehe er wieder in das Lager kam; eben ſo mußte Der thun, der den lebendigen Bock in die Wüſte gebracht hatte. Außer dieſem eigentlichen Opfer des Verſöhntages wurden dann an dieſem Tage außer dem täglichen Opfer noch die gewöhnlichen Feſtopfer, nemlich ein Sündopfer von einem Bock und Brandopfer von einem Rind, einem Widder und ſieben Lämmern nebſt ihren zugehörigen Minchoth gebracht. Das Ganze aber diente, um das ganze Volk, Prieſter und Gemeinde ſammt dem Heiligthum, von allen Sünden zu

ſühnen; der Verſöhntag iſt nicht bloß Bußtag, nicht bloß ein Tag, da das Volk um ſeine Sünden trauert, ſondern auch der Tag, da Gott für alle dieſe Sünden des Volkes eine Sühne und Verſöhnung ſchafft.

Dieſe Bedeutung des Verſöhntages ergiebt ſich ohne Nachweis aus den Riten, deren Sinn uns aus dem Geſagten bekannt und klar iſt. Nur das Verfahren mit dem ledigen Bock bedarf noch einer Erläuterung. Auf Hengſtenberg und Kurtz verweiſend, bemerken wir vor, daß wir den עֲזָאזֵל für den Teufel nehmen, und dieſen ungewöhnlichen Namen „der gänzlich Entfernte“ überſetzen. Dem entſpricht, daß der Ort, wohin ihm der Bock geſendet wird, nicht bloß Wüſte, מִדְבָּר, ſondern gerade an der entſcheidenden Stelle V. 22 auch אֶרֶץ גְּזֵרָה, d. h. abgeſchnittenes, abgeſchiedenes Land genannt wird. Der Teufel, der ſonſt in Mitten der Welt ſein Werk hat in den Kindern des Unglaubens, wird hier als der gänzlich Entfernte, ſein Reich als aus der Welt ausgeſchieden geſetzt. Aber der Bock, der zu ihm in die Wüſte geſchickt wird, iſt darum nicht ein dem Teufel zu bringendes Opfer, was eine ſinnloſe Vorſtellung iſt. Vielmehr ſoll dieſer lebendig bleibende Bock nach V. 5 mit dem Bock, der geſchlachtet wird, zuſammen Ein Sündopfer bilden; nicht er allein bildet das Sündopfer, aber er iſt auch nicht von dem Sündopfer getrennt, auch werden nicht zwei Sündopfer gebracht, ſondern er gehört mit zu dem Einen Sündopfer, das gebracht wird. Das zeigt ſich auch darin, daß beide Böcke vor Gott dargeſtellt werden wie jedes Opferthier, und daß die Entſcheidung darüber dem Looſe, d. h. Gotte anheimgeſtellt wird. Da kann es kein Opfer für den Teufel ſein; vielmehr gilt es gleich, welcher von beiden Böcken zu dem einen und zu dem anderen Zwecke verwendet wird; ſie ſind ungeachtet der Doppelheit ſo ſehr Eins, und auch der Zweck iſt ungeachtet der Doppelheit ſo ſehr Einer, daß Nichts darauf ankommt, ob die beiden Böcke und die beiden Zwecke ſo oder ſo zuſammenkommen. Weiter iſt nun aber zu beachten, daß nach V. 20 die Sühne durch das blutige Opfer des erſten Bocks „voll-

bracht" iſt, und daß zu dem Verfahren mit dem lebigen Bock erſt geſchritten werden ſoll, nachdem jene Sühne „ganz vollbracht" iſt. Es kann mithin das Verfahren mit dem lebendig bleibenden Bock Nichts mehr zu ſchaffen haben mit dem durch das Schlachten des erſten Bocks abgethanen Sühnwerk; und es werden die Sünden, welche dem lebendig bleibenden Bock V. 21 aufgelegt werden, nicht die noch unverſühnten und unvergebenen, noch den Söhnen Iſraels als Schuld aufliegenden Sünden ſein können, als welche vielmehr dem geſchlachteten Bock aufgelegt und von demſelben getragen wurden. Vielmehr ſind es die den Söhnen Iſraels abgenommenen, dem geſchlachteten Bock aufgelegt geweſenen, von demſelben bereits ſtellvertretend geſühnten, und darum den Kindern Iſraels vergebenen Sünden, welche nun V. 21 dem zweiten Bock aufgelegt werden. Endlich haben wir zu ſehen, was es bedeute, wenn der Hoheprieſter nach V. 10 den lebendig bleibenden Bock vor Jehovah ſtellen ſoll zu dem Zwecke: עָלָיו לְכַפֵּר. Nach dem ſonſtigen Sprachgebrauche hätten wir zu überſetzen: „um ihn, den Bock, zu verſühnen". Aber dieſer Bock, der nach V. 5 zum Sündopfer gehört, kann und darf nicht erſt verſühnt und entſündigt werden, ſondern iſt wie jedes Sündopferthier als rein und ſchuldlos zu denken. Auch kann das bloße Stellen vor Jehovah nicht ſühnen und entſündigen, und eine andere Vornahme mit dem Bock wird nicht gefordert, vielmehr folgt nur die weitere Anweiſung ihn zum Aſaſel in die Wüſte zu ſchicken, welchem letzten Zweck das כפר עליו vorbereitend vorangehen muß. Wir werden uns alſo nach einer anderen Erklärung umſehen müſſen. Da finden wir denn Folgendes: V. 9 und 10 ſind die Inhaltsüberſchriften über das Folgende; das V. 9 Angekündigte wird V. 15—19, und das V. 10 Angekündigte wird V. 20—22 weiter ausgeführt. Dann wird aber auch in V. 10 Nichts enthalten ſein, das nicht in V. 20—22 wiederkehrte, ſondern wir werden annehmen dürfen, daß Das, was dem לכפר עליו entſpricht, in der erſten Hälfte des V. 21 enthalten iſt, wie die Schlußworte des V. 10 in der zweiten Hälfte des 21ten

und im 22ten Verſe ausgeführt werden. Und nehmen wir nun noch hinzu, daß der V. 10 als Inhaltsüberſchrift das Recht hat, bis zum Abrupten kurz zu ſein, ſo dürfen wir ohne Bedenken die Worte לכפר עליו als ſtark contrahirten Satz faſſen, und den V. 10 überſetzen: „Den Bock aber, auf welchen das Loos dem Aſaſel gefallen iſt, ſoll er lebendig vor Jehovah ſtellen, um zu ſühnen, ſo daß es auf ihn fällt, um ihn dann zum Aſaſel in die Wüſte zu ſchicken". Dürfen wir ſo überſetzen, ſo wird das כפר nicht an oder mit dem lebendig bleibenden Bock, ſondern mit dem anderen vorgenommen, aber nachdem dies geſchehen iſt, hat es zur Folge, daß nun das Geſühnte auf den lebendig gebliebenen Bock fällt, ſich ablagert. Dann ſtimmen V. 10 und V. 20—22 genau überein. Sonach ergiebt ſich denn als die Bedeutung des Ritus Folgendes: Wenn das Sühnwerk vollſtändig vollbracht iſt, ſoll der Hoheprieſter dem noch lebenden Bock, der aber als mit dem zur Sühne getödteten zuſammengehörend zu denken iſt, die Hände auflegen, auf ihn alle Sünden Iſraels, aber nicht die noch unvergebenen, ſondern gerade die eben verſühnten und dem Volke Iſrael abgenommenen, ausſagen, dadurch ſie dieſem Bock auflegen, und dann den Bock und mit ihm alle jene Sünden, die er trägt, durch einen gerade zur Hand ſeienden beliebigen (weil auf deſſen Perſon Nichts ankommt) Mann zum Teufel, dem Anfänger aller Sünde und Verkläger aller Sünder, der aber dem von Gott angenommenen Sühnopfer gegenüber nichts mehr mit dem heiligen Volk und Land zu thun hat, ſondern von beiden geſchieden an ſeinem Ort wohnt, hinſchicken, damit ſichtbar werde, wie die Sünden auf ihren Urſprung zurückgeworfen ſeien (Zeph. 1, 3. Matth. 13, 41. 42), wie der Verkläger Angeſichts der geſchehenen und von Gott angenommenen Sühne verſtummen müſſe, wie er die geſühnten Sünden nicht wieder auf den Kopf ihrer Thäter zurückwerfen, keine Anklage mehr auf ſie gründen, keine weiteren böſen Folgen mehr aus ihnen herleiten könne. Dieſer Bock hat daher nicht eine ſtellvertretende, genugthuende Bedeutung, aber er trägt die Sünden, und zwar die bereits geſühnten weg.

Es bringt mithin dieſer Ritus nichts Neues zu dem Sündopfer hinzu, ſondern er prägt nur das in jedem Sündopfer mit liegende Moment der ſo völligen Wegnahme der Sünden, daß auch der Verkläger nichts dawider haben, ſie nicht zurückſchicken kann, näher aus. Und weil ſich dies Moment an dem Bock, der geſchlachtet ward, nicht draſtiſch darſtellen ließ, ward ein zweiter Bock genommen, der aber eben darum mit dem erſten Bock zuſammen nur Ein Sündopfer bildet.

Aber bei dieſer Bedeutung des Verſöhntages kann es nicht bewenden. Das Sühnopfer durch Bocksblut weiſt auf ein beſſeres Sühnopfer, der Hoheprieſter weiſt auf einen beſſeren Hohenprieſter hinaus. Auch wird durch das Opfer des Verſöhntages der Teufel noch nicht ein „gänzlich Entfernter“, und ſein Reich noch nicht ein „abgeſchnittenes Land“; dazu bedarf es erſt der That von Golgatha. Dazu kommt, daß der Verſöhntag in den ganz und gar eſchatologiſchen Monat Tiſchri zwiſchen den Neumond, der den Anbruch der neuen Zeit als einer Zeit des Gerichts ankündigt, und das Laubhüttenfeſt, welches das Aufhören des blutigen Opfers und das zur Ruhe kommen in der neuen Zeit und Welt darſtellt, hineingelegt iſt. Und dies Alles ſchließt dadurch ab, daß der Verſöhntag auf den 10ten des Monats gelegt iſt. Alle Zahlen der Feſttage haben Bedeutung: Paſſah fällt auf den 14ten Abihb, weil Iſrael 2 Moſ. 13, 3—5 „an dieſem Tage“ aus Egypten gezogen war; Laubhütten fällt auf den 14ten Tiſchri, weil es ſieben Monate nach Paſſah fallen muß; die Neumondfeſte fallen auf erſte Tage, weil durch Heiligung des Erſten immer das Ganze geheiligt wird; alle anderen Feſte fallen auf ſiebente oder achte Tage, d. h. an das Ende oder den Anfang der Zeiten, je nach ihrer Bedeutung. So hat nun auch der zehnte Tag des Verſöhntags ſeine Bedeutung. Zehn beſteht aus 7 und 3, 3 aber iſt die Hälfte von 7, welches im prophetiſchen Gebrauche bekanntlich in 3 und 4 theilt. Nun iſt 7 eine ganze Zeit, folglich 3 eine halbe Zeit, und 10 eine ganze und eine halbe Zeit. Alſo erſt kommt der ſiebente Neumond mit ſeiner letzten Poſaune, dann nach

einer ganzen und einer halben Zeit der große Verſöhntag, und dann noch eine halbe Zeit, ſo erſcheint das Wohnen in den ewigen Hütten. Danach läßt ſich die eſchatologiſche Bedeutung des Verſöhntages ſo faſſen: Der ſiebente Monat bedeutet, daß wenn die durch Paſſah begründete und erhaltene altteſtamentliche Oeconomie ihre Zeit erfüllt haben wird, eine neue Ordnung der Dinge kommen ſoll. Aber nicht plötzlich wird die altteſtamentliche Oeconomie in dies Neue übergehen. Sondern nachdem die neue Zeit ſich als eine Zeit des Gerichts über Iſrael angekündigt haben wird, wird erſt eine und eine halbe Zeit vergehen und am Schluſſe dieſer Zeit des Gerichts und der Buße wird, weil ſonſt kein Menſch ſelig werden würde, erſt die ſchließliche Verſöhnung geſchehen allen Bußfertigen zu Gute, und auch darnach wird noch eine Zeit vergehen, bis endlich die neue Welt kommt. Kurz, wenn wir post eventum auslegen wollen, ſo iſt in den anderthalb Zeiten vom ſiebenten Neumond bis zum Verſöhntage die Zeit vom Anfange des Gerichts über Iſrael, von der Zerſtreuung des Volkes an bis zum Tage von Golgatha, in dem Verſöhntage der Tag von Golgatha, in der halben Zeit vom Verſöhntage bis zum Laubhüttenfeſt die neuteſtamentliche Zeit von Golgatha ab bis zu des Herrn Wiederkunft, im Laubhüttenfeſt das ſchließliche Einkommen in das rechte Erbe vorgebildet. Das Buch Daniel liefert den Beweis, daß ſich die altteſtamentliche Prophetie auf dieſer Zeitbeſtimmung des ſiebenten Monates aufbaut.

Wir ſchließen mit einem Rückblick auf das Verhältniß der Feſte dritter Klaſſe zu einander und zu den Feſten zweiter Klaſſe. Paſſah begeht das Gedächtniß der Schöpfung der altteſtamentlichen Oeconomie, iſt aber zugleich die fortgehende Gottesthat der Erhaltung dieſer altteſtamentlichen Oeconomie. Die anderen Feſte dieſer Klaſſe aber, die ſich ſämmtlich auf Paſſah gründen und danach berechnen, geben auf der einen Seite Iſrael zu bedenken, was es an dieſer altteſtamentlichen Oeconomie und an dem ganzen damit geſetzten Beſtande Gutes hat, reichen ihm auch dieſe Güter vom Brode an bis

zum Sühnblut für die Seelen dar. Anderer Seits aber weiſen ſie ſämmtlich auf neue künftige Gottesthaten hinaus, durch welche dieſe altteſtamentliche Oeconomie zu einem vollkommenen Neuen erhoben werden wird. Dieſe Feſte haben es alſo durchaus mit vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Gottesthaten zu thun, durch welche Gott ſich ein heiliges Eigenthumsvolk herſtellt und zur ewigen Vollendung führt. Von dieſem Punkte aus treten nun aber die Feſte der dritten Klaſſe auch in Verhältniß zu denen der zweiten Klaſſe. Die Feſte der dritten wie der zweiten Klaſſe haben, wie wir geſehen, ein eschatologiſches, weisſagendes Moment. Aber ſie fallen darum nicht tautologiſch zuſammen, ſondern greifen zuſammen. Denn die Feſte der dritten Klaſſe ſtellen diejenigen Momente der neuen Zeit und Oeconomie dar, welche ſich an die Erſcheinung des verheißenen Heilands knüpfen, nemlich das Anſchlagen mit der Sichel, das Darbringen nur der reinen und neuen Minchah von Seiten aller Völker, das Stiften einer vollkommenen Verſöhnung, das Aufhören der blutigen Opfer; die Feſte der zweiten Klaſſe aber ſtellen diejenigen Momente der neuen Zeit und Oeconomie dar, welche ſich an die Wiedererſcheinung des Heilands, an die Vollendung knüpfen, denn ſie beſchreiben alle den ewigen Sabbath der neuen Zeit nach ſeinen verſchiedenen Momenten. Dadurch beſtimmt ſich das Verhältniß der Feſte der zweiten Klaſſe zu denen der dritten: jene ſtellen das Neue als ruhenden Zuſtand, als fertig und vollendet dar; dieſe aber weiſen von den bereits geſchehenen zu den künftigen Gottesthaten hin, durch welche Gott aus der altteſtamentlichen Oeconomie heraus jenen vollendeten Zuſtand hervorſchaffen wird. Daraus erklärt ſich denn auch, daß die Feſte der zweiten Klaſſe mit Ausnahme des gewöhnlichen Sabbaths ſich nach den Feſten der dritten Klaſſe berechnen, auf dieſe gründen. Grundleglich iſt dabei Paſſah, denn aus der Erwählung Iſraels wird ſucceſſive durch fortgeſetzte Gottesthaten das vollendete Neue hervorwachſen. Den Abſchluß aber bildet das Laubhüttenfeſt, in welchem ſich die Grundbedeutungen der Feſte zweiter

und dritter Klaſſe, die Vergangenheit und die Gegenwart und die Zukunft der Heilsgeſchichte auf's Engſte zuſammenfaſſen. Im Einzelnen iſt zu bemerken, daß der ſiebente Monat ſich nach dem Paſſah berechnet, weil das Neue auf Grund der durch Paſſah geſchaffenen und erhaltenen altteſtamentlichen Oeconomie kommen wird; daß wieder der Verſöhntag ſich nach dem ſiebenten Neumond berechnet, weil die ſchließliche Verſöhnung nicht noch in der alten, ſondern im Anfang der neuen Zeit geſtiftet werden wird; daß endlich wieder das Sabbath- und das Jobeljahr ſich nach dem Verſöhntage berechnen, weil die neue Zeit auf Grund der ſchließlichen Verſöhnung kommt. Zwiſchen dieſen Feſten aber geht der Dienſt der täglichen Opfer und der Neumonde ſeinen ununterbrochenen, alle Zeit und alles Leben in der Zeit heiligenden Gang, zum Zeichen, daß Gottes Volk, indeß es der Entwickelung der göttlichen Geſchichte wartet, Einen Gottesdienſt lebt. Und bedenken wir nun noch, wie alle Opferarten und alle Grade des prieſterlichen Characters in dieſen Feſtcyclen in höchſter Potenz zur Verwendung und Bethätigung kommen, ſo werden wir ſagen müſſen, daß Alles was Iſrael an Gottesthaten und Gottesgedanken hatte, in ſeinem Cultus ſeine entſprechende Stelle fand; und es iſt nicht zu verwundern, daß die Lehr- und prophetiſchen Bücher des alten Teſtaments, was ſie über Vergangenes und Künftiges zu ſagen haben, viel mehr als man bisher beachtet hat, aus Demjenigen entnehmen, was der altteſtamentliche Cultus in ſeinen Formen darſtellt.

Aus dieſem draſtiſchen Reichthum des altteſtamentlichen Cultus erklärt ſich denn auch eine Erſcheinung, die uns von unſerem chriſtlichen Standpunkte aus zunächſt ſehr befremden muß: daß nemlich eine geordnete Lehrverkündigung bei demſelben nicht ſtattfand. Der altteſtamentliche Cultus bewegt ſich ganz in ausdrucksvoller Thatſächlichkeit. Selbſt von der in Wort gefaßten Formel wird bei ihm 4 Moſ. 5, 19 ff. 6, 22—27. 5 Moſ, 26, 3—10. 13—15 ein ſehr beſchränkter Gebrauch gemacht. Zwar gab es, und auch in geſetzlicher Weiſe, eine Lehrtradition: Dem ganzen Volke war

geboten die ihm gegebenen Gottesthaten und Gotteswerke auf Kind und Kindeskind zu bringen 5 Moſ. 4, 9 ff.; namentlich ſollten Prieſter und Leviten für die Bewahrung und Fortpflanzung der Lehre ſorgen 3 Moſ. 10, 11. 5 Moſ. 33, 10. 2 Chron. 35, 3. Ezech. 44, 23. Mal. 2, 6. 7; auch dem König wird in dem Stiftungswort ſeiner Würde 5 Moſ. 17, 18. 19 die Sorge für die Lehrtradition auferlegt. Auch ſchloß ſich dieſe Tradition an die Cultuseinrichtungen an: wenn das Volk Paſſah hielt, und die Kinder fragten, was es darum ſei, ſollte man ihnen alle dieſe Geſchichten erzählen 2 Moſ. 12, 26 ff. Und nach wirren Zeiten, welche dieſe Tradition abgebrochen hatten, griff man zu außerordentlichen Maaßregeln, um ſie wieder anzuknüpfen, z. B. 2 Chron. 17, 7—9. Dazu kam die auch nach dieſer Seite hin wichtige Thätigkeit der Prophetie. Aber dies Alles war eben nur eine frei im Leben ſich bewegende Lehrtradition, nicht ein geordnetes Lehrweſen, noch weniger etwas unſerem Predigtweſen Analoges. Der altteſtamentliche Cultus predigte eben nur durch ſeine ſprechende Symbolik und ſeine ausdrucksvolle Thatſächlichkeit.

Erſt zur Zeit Davids trat, obgleich der altteſtamentliche Cultus bis zur Zeit Chriſti ganz der oben beſchriebene blieb, dadurch ein neues Element hinzu, daß nach Nehem. 12. 46 David und Aſſaph Muſik und Geſang in den Cultus einführten. Salomo organiſirte dies nach Einführung des Heiligthums in den Tempel durch die Ordnungen, die er den Prieſtern und Leviten gab; und Esra und Nehemia nahmen dieſe Einrichtungen wieder auf. Auch wurden Muſik und Geſang beim Cultus benutzt, um Wort zu tragen: man ſang, wie die Pſalmen durch ihre Ueberſchriften und ihren Inhalt beweiſen, Lieder didactiſchen und heilsgeſchichtlichen Inhalts. Auch zeigen die Pſalmen, daß man dabei einigen Formenreichthum hatte, daß man Wechſelgeſänge, daß nicht bloß die Prieſterſchaft, ſondern auch das Volk ſang. Aber wenn auch hierin, vergl. Pſ. 26, 7, ein Anſatz zu geordneter Lehrverkündigung lag, ſo iſt doch zu bemerken, daß dieſes Element gar nicht wirklich in den Cultus hineintrat. Innerhalb der

eigentlichen Cultusvornahmen, d. h. der Opfer, hatten ja Muſik und Geſang gar keinen Platz, ſie konnten dieſelben nur äußerlich, als Schmuck umgeben. Uebrigens iſt dieſe alte Tempelmuſik ſchon zu der Zeit untergegangen, als man auch in Paläſtina mit griechiſcher Bildung auch griechiſche Muſik aufnahm; ſchon die Ueberſetzer der Septuaginta wiſſen von der alten Tempelmuſik nicht mehr als wir.

Esra und Nehemia endlich machen allerdings Anſätze zur Einrichtung auch einer eigentlichen, predigtartigen Lehrverkündigung. Schon früher, z. B. 1 Kön. 8, 15 ff., hatte man wohl bei außerordentlichen Veranlaſſungen zu dem beim Heiligthum verſammelten Volke geredet. So zeigt uns nun Nehem. Kapp. 8—12, wie man damals dem wieder geſammelten Volk in feierlichen Verſammlungen die Thorah vorlas, überſetzte und erklärte. Bei ſolchen Gelegenheiten bildeten ſich auch Gebräuche aus, welche ſpäter im jüdiſchen, beziehungsweiſe ſelbſt im chriſtlichen Gottesdienſt ſtehend werden, z. B. das Aufſtehen des Volks bei der Verleſung des göttlichen Wortes Nehem. 8, 5 und bei Ertheilung des Segens 1 Kön. 8, 14, ferner daß das Volk auf das vorgeſprochene Gebet Amen reſpondirt Nehem. 8, 6, vgl. 5 Moſ. 27, 26. Gleichwohl hat man mit Unrecht angenommen, daß es ſeit Nehem. 8 im Tempelcultus einen förmlichen Lehrgottesdienſt mit Geſang, Gebet, Vorleſung und Auslegung des A. T. gegeben habe. Vielmehr blieben im Tempelcultus immer die Opfer der eigentliche Inhalt; und jene Lehrverſammlungen Nehem. 8 ff. ſind eben ſo ſingulaire Dinge, als die Verſammlung 1 Kön. 8, 15 ff.

Neben dem Tempelcultus aber findet ſich allerdings ſeit Eſra's Zeit etwas dem Lehrgottesdienſt Analoges, nemlich die Synagoge. Im Exil nemlich, abgeſchnitten vom Tempelcultus und von allen Traditionen des Lebens, dagegen umgeben von dem halb abſtoßenden, halb verführenden heidniſchen Weſen, mußte man das Bedürfniß gemeinſamer religiöſer Erbauung empfinden, und es bildeten ſich ſo in nicht mehr geſchichtlich nachzuweiſender Weiſe die Synagogen, in denen man am Sabbath zuſammen kam, zu beten, Pſalmen zu ſingen, die

altteſtamentliche Schrift vorzuleſen und zu erklären, auch für die im Exil Geborenen und der Sprache nicht mehr Kundigen zu überſetzen. Dieſe Einrichtung der Synagogen blieb bei den in der Zerſtreuung verbleibenden Juden natürlich immer von Beſtand. So kam auch in die Synagogengottesdienſte Manches hinein, was ſeine Erklärung nur in den Verhältniſſen des Exils findet, z. B. daß man ſich beim Gebet gegen Jeruſalem wendete Dan. 6, 10, vgl. 1 Kön. 8, 48. Hinſichtlich der täglichen Gebetsſtunden verließ man die Sitte, zur Zeit des täglichen Morgen- und Abendopfers im Tempel zu beten, und betete, wahrſcheinlich nach Pſ. 55, 18, täglich drei Mal Dan. 6, 10.

Die Einrichtung der Synagogen übertrug ſich aber ſeit der Zeit Esra's auch nach dem heiligen Lande. Die mit dem Aufhören der Prophetie eintretende Beſchränkung auf das Tradiren des Gegebenen, die daraus erfolgende Ausbildung des Schrift- und Buchweſens, die Entſtehung eines mächtig neben der Prieſterſchaft hervortretenden Schriftgelehrtenſtandes, die Umwandlung der Volksſprache aus dem Hebräiſchen ins Aramäiſche, und die daraus erfolgende Nothwendigkeit, dem Volke ſeine heiligen Schriften zu überſetzen und auszulegen — alles Dies erklärt es, wenn wir zur Zeit Chriſti die Synagogen, wie allenthalben in der Zerſtreuung Apg. 15, 21, ſo auch durch das ganze heilige Land finden. Man baute dieſe Synagogen (auch Proſeuchen genannt) in der Regel am Waſſer, Apg. 16, 13, der levitiſchen Waſchungen wegen. Man kam in ihnen an den Sabbathen u. ſ. w. zuſammen; geopfert durfte in ihnen nicht werden, und es fungirte kein Prieſter; ſondern der Gottesdienſt in ihnen beſtand aus Gebet, Pſalmengeſang, und Vorleſung und Erklärung der heiligen Bücher durch Vorbeter, Vorleſer, Lehrer. Wenn gleich alſo die Einrichtung der Synagoge zur Zeit Chriſti eine allgemeine, und auch eine organiſirte, und durch die Theilnahme des Herrn daran auch eine als heilſam erwieſene war, ſo muß man ſich doch vor zwei Irrthümern hüten, welche durch die reformirte Theologie weithin verbreitet ſind. Die reformirte Theologie

calviniſtiſcher Richtung, welcher natürlich der Synagogendiener beſſer als der Prieſter, und der einfache, aus Gebet, Pſalmen und Schrifterklärung beſtehende Dienſt der Synagoge beſſer als der Tempelcultus gefiel, iſt in dem Beſtreben vorangegangen, die gottesdienſtlichen und gemeindlichen Einrichtungen der apoſtoliſchen Chriſtengemeinden aus den ſynagogalen Einrichtungen herzuleiten; und um dies beſſer zu können, hat ſie die ſynagogalen Einrichtungen weit überſchätzt, die feſteren und ausgebildeteren Formen der ſpäteren talmudiſchen Synagoge in die apoſtoliſche Zeit zurückgetragen, und die Synagoge in ein ganz falſches Verhältniß zum Tempelcultus geſetzt. Beides beruht auf Irrthum. Erſtens hat man ſich die Einrichtungen der Synagogen und ihres Gottesdienſtes zur Zeit des N. T. noch nicht ſo wie ſpäter, und überhaupt noch nicht ſehr formirt zu denken. Die Beweiſe dafür liegen nahe genug. So gab es allerdings nach Apg. 13, 15 Synagogenvorſteher, die in bürgerlicher und religiöſer Beziehung Gemeindebeamte waren, und nach Luc. 4, 20 Synagogendiener, die den Gottesdienſt in der Synagoge leiteten; aber der talmudiſche Canon, daß das Geſetz, wie es durch einen Mittler gegeben ſei, auch nur durch einen Mittler vorgeleſen und erklärt werden könne, exiſtirte noch nicht; ſondern Luc. 4, 15. 21. Apg. 13, 15 zeigen deutlich, daß damals noch Jeder, der Luſt und Geſchick hatte, in der Synagoge die heilige Schriften vorleſen, auslegen, darüber reden konnte. Ferner las man nach Apg. 13, 15. 27. 15, 21 allerdings ſchon damals in den Synagogen das Geſetz und die Propheten, d. h. aus der Thorah und aus den ſpäteren altteſtamentlichen Schriften; aber man hatte ſie noch nicht wie ſpäter in Haphtaren und Paraſchen getheilt und jedem Sabbath ſeine Lection zugewieſen; ſondern Luc. 4, 17 zeigt, daß es damals noch von dem Willen des Vorleſers abhing, was er leſen wollte. Zweitens darf man ſich das Verhältniß zwiſchen der Synagoge und dem Tempeldienſt nicht ſo denken, als ob erſtere ſich in Ebenbürtigkeit neben letzteren hingeſtellt, ja als ob ſich eigentlich ſchon zur altteſtamentlichen Zeit der Schwerpunkt des

gottesdienſtlichen Lebens aus dem Tempel in die Synagoge verlegt gehabt habe. Ein Blick in die Evangelien und die Apoſtelgeſchichte zeigt, daß da die Anſchauung die gerade entgegengeſetzte iſt; wie es denn auch in der Natur der Sache liegt: Der Tempeldienſt war der von Gott ſelbſt inſtituirte, bis ins Einzelne vorgeſchriebene Cultus, während der Dienſt der Synagoge nur eine fromme und nützliche Einrichtung war; der letztere erfüllte nur den Zweck der Tradirung der Lehre und des Geſetzes, ſo wie der ſubjectiven Erbauung, aber der eigentliche Gottesdienſt, das eigentliche Handeln Gottes mit ſeinem Volk fand nur in dem Tempeldienſt und ſeinen Opfern und Feſten ſtatt; und im Tempel kam der Iſraelit mit ſeinem Gott zuſammen, während die Synagoge nur ein Nothbehelf für den vom Tempel Entfernten, nur eine organiſirte Privatandacht war. Es würde weit nicht ausreichen, wenn wir ſagen wollten, die Synagoge habe ſich zum Tempeldienſt wie bei uns eine Betſtunde zum ſonn- und feſttägigen Hauptgemeindegottesdienſt verhalten. Näher ſchon würde es zutreffen, wenn wir ſagen wollten, ſie hätten ſich verhalten, wie ſich dem Katholiken eine Vesper oder Mette zur Meſſe verhält. Und bei dieſer Stellung der Synagoge zum Tempeldienſt mußte es verbleiben, konnte ſich ohne Abfall vom Geſetz ſelbſt gar Nichts ändern, ſo lange der Tempel in Jeruſalem nicht geiſtlich und äußerlich zerbrochen war. Erſt als Beides geſchehen war, fand das geiſtliche Iſrael andere Gottesdienſte, das Iſrael nach dem Fleiſch aber bildete nun allerdings die Synagoge weiter ſo aus und gab ihr eine ſo ſelbſtſtändige Stellung, daß ſie den Tempeldienſt mit ſeinem Prieſterthum und Dienſt der Opfer und Feſte erſetzen ſollte. Und da dies erſt geſchah, nachdem die chriſtlichen Gottesdienſte ihre Grundgeſtalt längſt gefunden hatten, ſo kann auch nicht die Bildung Dieſer ſich auf die Synagoge gründen. Die geſchichtliche Entwickelung kann nicht von dem Tempeldienſt über die Synagoge zu den chriſtlichen Gottesdienſten führen, weil die Synagoge neben dem Tempel nicht die Bedeutung eines ſelbſtſtändigen Zwiſchengliedes hat, ſondern ſie muß

vom Tempeldienſt in die chriſtlichen Gottesdienſte ſo überführen, daß die Synagoge für letztere nur etwa ein oder das andere Moment hergegeben hat, da die Synagoge nur ſehr untergeordnet neben dem Tempel ſtand. So zeigt es aber auch die Geſchichte.

2. Der neuteſtamentliche Gottesdienſt.

Der altteſtamentliche Gottesdienſt war unmittelbar eine göttliche Inſtitution; von Ritus zu Ritus hat der eigne Mund Gottes ihn geordnet, wenn die Schrift nicht lügt; und das zweite Gebot des Decalogus macht ihn zum Beſtandtheil des ganzen Geſetzes. Göttliche Inſtitutionen können nun wohl auf zeitliche Bedürfniſſe eingerichtet und dem zu Folge auf nur zeitliche Dauer berechnet ſein, in welchem Falle ſie dann zu ihrer Zeit aufhören werden. Aber nicht im Wege der Auflöſung und Abſchaffung, ſondern nur im Wege der Erfüllung, nur dadurch werden ſie aufhören können, daß an ihre Stelle vollkommene, ihren Inhalt in ſich aufnehmende und weiterführende Gotteswerke treten. Dieſer von dem Herrn ſelbſt Matth. 5, 17—19 Luc. 16, 17 aufgeſtellte Canon gilt denn zunächſt von dem ganzen Alten Teſtament. Es ſind laut dem Neuen Teſtament Gottesthaten geſchehen, welche, den Inhalt des Alten Teſtaments in ſich aufnehmend und weiterführend, das Geſetz erfüllen und dadurch als ſolches abthun: Chriſtus iſt Röm. 10, 4 des Geſetzes Ende. Aber es will nun auch dieſes Aufhören nicht wie eine Auflöſung angeſehen, ſondern es will genau im Einzelnen erkannt ſein, wie und unter welchen Modalitäten die Beſtandtheile des Alten Teſtaments in Chriſto ihre Erfüllung gefunden haben, wie ſie keineswegs erſatzlos in Wegfall gekommen, ſondern ihrem ewigen Gehalt nach vielmehr erhalten und zur Vollkommenheit erhoben worden ſind. Dies wird denn auch von dem altteſtamentlichen Cultus gelten müſſen. Die Vorſtellung, als hätten die erſten Chriſten ſo ohne Weiteres und in bloß negativer Weiſe den Tempel und Tempeldienſt verlaſſen, und ſich nach

dem Vorbilde der Synagoge willkührlich nach eignem Geſchmack etwas Neues zurecht gemacht, wird als dem Worte des Herrn Luc. 16, 17 widerſtreitend von vorn herein abgewieſen werden müſſen. Vielmehr ſehen wir deutlich aus dem ganzen Neuen Teſtament und namentlich aus dem Briefe an die Hebräer, daß die Apoſtel und apoſtoliſchen Chriſten jede altteſtamentliche Inſtitution an die Perſon und das Werk Chriſti halten, um darnach zu beſtimmen, was und wie dieſelbe fortan gelte, und ſo nicht ſich ein beliebiges Neues von Cultus anſtatt des zur Seite geworfenen altteſtamentlichen Cultus zurecht machen, ſondern den altteſtamentlichen Cultus, und zwar nicht den Synagogendienſt, ſondern den Tempeldienſt, nach Maaßgabe der Thaten Gottes in Chriſto in den altteſtamentlichen Cultus überbilden. Dem wird mithin unſere geſchichtliche Betrachtung nachzugehen, und zunächſt zu unterſuchen haben, wie ſich die heilsgeſchichtlichen Grundlagen des Cultus durch das Werk Chriſti anders ſtellen, als ſie im Alten Teſtament waren, um dann weiter zu ſehen, wie und wie weit ſich auf dieſen Grundlagen die Geſtalt des chriſtlichen Cultus bereits in der apoſtoliſchen Zeit entwickelte. Und dabei werden uns folgende drei aus dem Geſagten ſich ergebende Regeln leiten müſſen: Erſtens, alle altteſtamentlichen Cultusinſtitutionen, welche in Chriſto ihre Erfüllung gefunden haben, ceſſiren im neuteſtamentlichen Cultus; wir können z. B. keinen irdiſchen Hohenprieſter mehr haben, weil wir in Chriſto einen beſſern Hohenprieſter haben. Zweitens, alle durch den neuen Bund ceſſirenden altteſtamentlichen Cultusinſtitutionen müſſen vermöge des Werkes Chriſti im neuteſtamentlichen Cultus irgendwie durch Höheres und Vollkommneres erſetzt ſein; wenn wir z. B. kein Sündopferfleiſch mehr eſſen, ſo eſſen wir dagegen des Herrn Fleiſch u Blut. Drittens, was von den altteſtamentlichen Cultusinſtitutionen ſeine Erfüllung durch die Erſcheinung Chriſti n nicht abſolut gefunden hat, ſondern derſelben in Ihm v von Seiner Wiedererſcheinung noch wartet, muß doch durch Erſcheinung Chriſti anders beſtimmt ſein, und kann nur in d

neuen Beſtimmtheit in den neuteſtamentlichen Cultus eintreten; die im Sabbath dargeſtellte Weltruhe z. B. iſt noch nicht vorhanden, kann aber, nachdem für ſie in dem Werke Chriſti der ſchöpferiſche Anfang gegeben iſt, nicht mehr in der zuwartenden Form des Sabbaths zur Darſtellung kommen, ſondern erſcheint im neuteſtamentlichen Cultus als der auf ganz andere Baſen geſtellte und ganz anders gehaltene Sonntag.

Der Mittelpunkt des Werkes Chriſti, auch hinſichtlich ſeiner Einwirkung auf den altteſtamentlichen Cultus, liegt in ſeinem Leiden und Auferſtehen. In dieſen dreien Tagen hat er wirklich Joh. 2, 19. Matth. 26, 61. Marc. 14, 58 den Tempel und Tempeldienſt abgebrochen, aber auch ein Neues aufgerichtet, denn die Gottesthaten dieſer drei Tage enthalten alle den chriſtlichen Cultus conſtituirenden Momente, und haben auch nachweislich Predigt und Abendmahl, Sonntag und Kirchenjahr aus ſich hervorgebracht.

Faſſen wir hier zuerſt die negative Seite ins Auge, ſo iſt der Opfertod Chriſti geradezu die Abolition des Tempeldienſtes. Wir haben (S. 7—17. 27 ff.) geſehen, daß das Opfer, und ſeit dem Sündenfalle das ſühnende Opfer für allen Cultus das Grundlegliche iſt, und wir haben dann S. 28 ff. weiter geſehen, in welcher Weiſe ſich dies in dem blutigen Thieropfer des A. T. ausführte. Nun iſt aber in dem Opfertode Chriſti (vgl. oben S. 34—47) Alles erfüllt, was in dem altteſtamentlichen Thieropfer nur proviſoriſch und voraus darſtellend gegeben war. Während das Thierleben immer nur ein unvollkommenes Opfermaterial darſtellt, iſt dagegen Chriſtus 1 Petr. 1, 19. Ebr. 9, 14 wirklich durch ſeine gottmenſchliche Natur das mit unſerm Leben verwachſene, fehlerloſe, reine, unſchuldige, dem unſrigen gleich werthe Leben, geeignet, für unſer dem Tode verfallenes Leben ſühnend einzutreten. Und auf viel vollkommnere Weiſe hat er in ſeinem Kreuzestode Alles erlitten, was das altteſtamentliche Opferthier durch das Hingeführt, Geſchlachtetwerden, Blutſprengen, Verbrennen erlitt. Wir haben ſchon bei der Betrachtung dieſer Riten geſehen, wie ſich in ihnen die Vorgänge

bei dem Todesopfer Chriſti vorbilden; aber in dem letzteren erſcheint nun auch immer das jene Vorbilder Uebertreffende. Nicht allein daß die Sünde der Welt ihn als Hoſtie an das Kreuz bringt, ſondern er giebt zugleich ſelbſtwillig ſein Leben für die Welt; nicht bloß Iſraels, ſondern der Welt Sünden trägt er; nicht bloß zur Bedeckung der Sünden, ſondern zur Erlöſung von denſelbigen vergießt er ſein Blut; er iſt nicht bloß das Opfer, ſondern auch der Hoheprieſter; und zwar ein beſſerer, nemlich der wirklich heilige Hoheprieſter Ebr. 7, 26, der ſein eignes weltverſöhnendes Blut nicht in ein mit Händen gemachtes Allerheiligſtes, ſondern in den Himmel ſelbſt Ebr. 9, 12 vor Gott gebracht hat; und Gott hat dies Opfer angenommen, denn er iſt weit anders als das verbrannte Opferthier in ſeinem verklärten Fleiſche zu Gott aufgeſtiegen, und Gott hat ihn zu ſeiner Rechten geſetzt. Endlich erfüllen ſich (vgl. oben S. 34) in ſeinem Opfer ſämmtliche Arten des altteſtamentlichen blutigen Opfers: er iſt das rechte Sündopfer, Brandopfer und Schelem, in welchem allein fortan alle Menſchen Vergebung der Sünden, Gottes Wohlgefallen und die göttliche Gemeinſchaft ſuchen und finden ſollen. Mithin iſt das altteſtamentliche blutige Opfer durch den Opfertod Chriſti ſo genüglich erfüllt, daß es nach dem einmaligen und für immer gültigen Ebr. 10, 12. 14. 18 Opfer Chriſti ferner keines ſühnenden Opfers, auch nicht irgendwelcher Wiederholung des Opfers Chriſti mehr bedarf; woraus denn unmittelbar folgt, daß nicht allein die altteſtamentlichen blutigen Opfer, und mit ihnen der ganz auf ſie baſirte Tempelcultus ceſſiren, ſondern daß es auch in den chriſtlichen Gottesdienſten keine blutigen, überhaupt keine ſühnenden Opfer mehr geben kann und darf.

Aber an dieſe negative Seite ſchließt ſich nun auch die poſitive unmittelbar an. Wir finden dieſelbe am leichteſten, wenn wir das Verhältniß des Todes Chriſti zum Paſſahopfer näher ins Auge faſſen. Selbſtverſtändlich ceſſirt durch den Tod Chriſti auch das a. t. Paſſahopfer, gleich allen Schelamim und ſühnenden Opfern, denn Chriſtus iſt auch das rechte Oſter-

lamm. Wenn aber das a. t. Paſſahopfer, wie wir S. 142 ff. ſahen, die Bedeutung hatte, daß es durch ſeine erſtmalige Darbringung Iſrael zum prieſterlichen Eigenthumsvolk Gottes ſchuf, indem es ſeine Verſchonung vom Gericht und ſeine Befreiung aus dem Dienſthauſe Egypten wirkte, und daß es durch ſeine alljährliche Wiederholung Iſrael als ſolches Gottesvolk erhielt, ſo hatte der Tod Chriſti, zuſammengenommen mit ſeiner Auferſtehung, dieſelbe Wirkung in herrlicherer Weiſe. Denn der Tod Chriſti wirkt eine Verſchonung nicht bloß von den Plagen Egyptens, ſondern von allem Gottesgericht, und eine Erlöſung nicht bloß aus Pharao's und Egyptens, ſondern aus der Welt und des Teufels Gewalt; und in der Auferſtehung hat der Herr Leben und unvergängliches Weſen an das Licht gebracht, und iſt der Anfänger einer neuen Menſchheit geworden; ſo daß durch dies neue Paſſahopfer ein neues Gottesvolk geſchaffen iſt. Des Herrn Tod und Auferſtehung ſind alſo nicht allein die Abolition des a. t. Paſſahfeſtes, ſondern ſie ſind dies eben dadurch, daß ſie ein neues erſtmaliges Paſſah, d. h. die Schöpfung eines neuen Gottesvolks, a einer neuen Creatur ſind.

Denn um ſo viel herrlicher und vollkommner das neue Paſſah iſt als das alte, um ſo viel wird auch das aus dem neuen Paſſah geſchaffene neue Gottesvolk herrlicher ſein als das alte. Das erſte Paſſah, von vorn herein nur für den Saamen Abrahams, nur für das erwählte Iſrael beſtimmt, ergab nur ein particulares Gottesvolk, denn das Gottesgericht verſchlug Egypten und ging nur an Iſrael's Häuſern vorüber; dagegen iſt in dem von vorn herein für die ganze Welt beſtimmten neuen Paſſah Gotte zum Gliede ſeines Volkes Jeder angenehm, gleichviel welcher Nationalität Apg. 10, 34 er auch angehöre. Da muß aber auch die Weiſe der Aufnahme in die Volksgemeinſchaft und der Erhaltung in derſelben eine ganz andere beim n. t. Gottesvolk als beim a. t. ſein. Bei erſterem bedarf es eben nur der Zeugung aus den durch das erſte Paſſah Gotte geheiligten Häuſern; wird dieſe Zeugung durch das Bundeszeichen der Beſchneidung geheiligt, und hält

der Beſchnittene in levitiſcher Reinigkeit und im Gehorſam des Geſetzes die Bundespflichten inne, ſo wird ſeine Seele „nicht ausgerottet aus ihrem Volk“. Aber unter dem neuen Bunde kann man nicht durch die Abſtammung und Geburt, ſondern nur durch die Wiedergeburt Joh. 3, 5 in die Gemeinſchaft des Gottesvolkes eingehen, und nicht durch den Gehorſam des Geſetzes und levitiſche Reinigkeit, ſondern nur durch den Gehorſam des Glaubens und die Heiligung des Geiſtes in derſelben erhalten werden. Darum muß aber endlich auch die Qualität des n. t. Volkes eine andere als die des a. t. ſein: Während das Iſrael nach dem Fleiſch ein heiliges prieſterliches Eigenthumsvolk Gottes (ſ. oben S. 17 ff.) doch nur ſo iſt, daß Gott mit ihm nur durch Prieſter handeln konnte, ſo iſt dagegen das geiſtliche Iſrael in der Weiſe 1 Petr. 2, 9 ein Gottesvolk, daß es aus Gott geboren iſt, und in der Weiſe heilig, daß es in Chriſti Blut gereinigt iſt und geheiligt wird, und in der Weiſe prieſterlich, daß es zwiſchen ſich und Gott keinen anderen Prieſter braucht und hat, als ſeinen Einigen Hohenprieſter, der ſelbſt Gott iſt. Wodurch aber wird nun ein ſolches geiſtliches Volk immerfort aus allen Geſchlechtern und Sprachen geſammelt, erzeugt, und wenn verſammelt, in der Gemeinſchaft erhalten?

Dies erfordert auf der einen Seite, daß in den zu ſammelnden und zuſammen zu haltenden Menſchen ein innerlicher geiſtlicher Proceß, eben der Proceß der Wiedergeburt und Heiligung vorgehe. Wir ſahen oben bei der Betrachtung des a. t. blutigen Opfers, daß dabei dem Opfernden von jeder der ſchrittweiſen Vornahmen eine entſprechende begleitende Geſinnung abgefordert wird: in Reue um ſeine Sünde, und im Glauben an die Gnade, die ihm das Thierblut zur Sühne gegeben hat, ſoll er das Thier herzubringen und ihm ſeine Sünde auflegen; und beim Schlachten ſoll er ſich ſagen, daß ſeine Sünde dem Thier den Tod giebt, und geiſtlich mit demſelben ſterben; und wenn das Blut des Opfers auf den Altar kommt, und der Rauch ſeines Fleiſches zum Himmel ſteigt, ſoll er ſich ſagen, daß in ſolchem Opfer er ſelbſt aus Gnaden

wieder bei Gott zum Wohlgefallen angenommen wird; und dieſes göttlichen Wohlgefallens, dieſer Wiederherſtellung in die Gemeinſchaft Gottes und ſeines Volkes ſoll er dann völlig gewiß werden, wenn er des Opfers genießt, in Gemeinſchaft mit dem heiligen Volke ſein Fleiſch ißt; ſo daß er dann ſchließlich in der ſymboliſchen Darbringung der Minchah ſich und ſein ganzes Leben Gotte hingeben, heiligen kann. Dieſe ſubjectiven Anforderungen werden nun auch auf n. t. Gebiete bei Beſtande bleiben müſſen. Wem das Kreuz Chriſti geprebigt wird, der tritt wirklich in die Stelle des unter dem A. Bunde Opfernden, indem er wirklich Der iſt, der den Herrn durch ſeine Sünde zum Tode führt, ſeine Sünde auf ihn wirft u. ſ. w.; ſo wird er auch gegenüber dem Opfer Chriſti in ſich alles Dasjenige zu durchleben haben, was der unter dem A. Bunde Opfernde in ſich durchleben ſollte. Aber um ſo viel beſſer das Opfer Chriſti denn alle Thieropfer iſt, um ſo viel tiefer wird auch dieſer innerliche Proceß gegenüber dem Opfer Chriſti greifen müſſen. Wenn es damit gegenüber dem alttestamentlichen Opfer bei der Symbolik, bei der Forderung, dabei verblieb, daß der Opfernde ſich das Alles ſagen mochte, ſo gehen dagegen von dem Kreuz Chriſti Kräfte aus, die das Alles an dem Menſchen zu einem Erlebten und Durchlebten machen und erwirken, daß ſolcher Menſch mit Chriſto in der Buße ſtirbt und im Glauben auferſteht, und in dem von dem alttestamentlichen Altarfeuer nur bedeuteten Feuer des heiligen Geiſtes wirklich geiſtlich nach ſeiner ſündlichen Natur verzehrt, gereinigt und geheiligt wird. Denn es iſt nunmehr die ſchon von Propheten vorausgeſehene Zeit gekommen, da Gotte ein geängſteter Geiſt und Erkenntniß ſeines Wortes und Barmherzigkeit und Gerechtigkeit lieber als die Darbringungen der Opferthorah ſind; und es gilt demnach durch Buße und Glauben ſich mit Gott verſöhnen und im heiligen Geiſte vereinigen zu laſſen, um der Gemeinſchaft des neuen Gottesvolkes theilhaft zu werden und zu bleiben.

Aber dieſen innerlichen Proceß kann der Menſch aus eigner Kraft und Macht in ſich weder anfangen, noch gegen

ſeine ihn ſtets mit Rückfall bedrohende Sündlichkeit durchführen; vielmehr müſſen Buße und Glaube in ihm geſchaffen und fortgehend verneuert werden, was ſelbſtverſtändlich nur von dem Tode und der Auferſtehung des Herrn aus geſchehen kann. Mithin erfordert die Erzeugung und Erhaltung eines neuen Gottesvolks nicht allein und nicht zuerſt den ſubjectiven Proceß der Wiedergeburt und Heiligung in den Menſchen, ſondern vorher und zunächſt wird eine göttliche Veranſtaltung gefordert, durch welche des Herrn Tod und Auferſtehung fortgehend in die Mitte der Völker und Zeiten treten, um Buße und Glauben in ihnen zu ſchaffen und zu erneuern. Dieſe Veranſtaltung wird aber nicht in der Wiederholung des Todes und der Auferſtehung des Herrn beſtehen können. Das altteſtamentliche Paſſah konnte ſeiner Unvollkommenheit wegen wiederholt werden; des Herrn Tod und Auferſtehung aber können und brauchen ihrer Vollkommenheit wegen nicht wiederholt zu werden. Vielmehr hat der Herr die thatſächliche Kraft ſeines Todes und ſeiner Auferſtehung in ſein Wort gefaßt und an ſein Sacrament verbunden. Die vom Herrn ſeiner Kirche zugeordnete Predigt des Wortes und Reichung der Sacramente iſt der objective Proceß, in welchem des Herrn Tod und Auferſtehung in das geſchichtliche Leben der Menſchheit eintreten, um Buße und Glauben in den Menſchen zu erwecken und zu erneuern, und ſo ein neues Gottesvolk zu ſchaffen und zu erhalten.

Wort Gottes hat es ſchon vor dem Tode und der Auferſtehung des Herrn gegeben, aber erſt durch dieſe das Heil vollendenden Gottesthaten hat dasſelbe ſeinen vollen Inhalt und ſeine volle Kräftigkeit bekommen. Erſt ſeitdem es Wort vom Kreuz, Evangelium iſt, iſt es ein Leben gebendes und erhaltendes Wort, iſt es 1 Cor. 1, 18 eine Kraft Gottes ſelig zu machen, iſt es ein Vergebung der Sünden und Leben und Seligkeit tragendes Wort, vermag es Menſchen Gottes Jacob. 1, 18 zu zeugen und Apg. 20, 28 zu weiden, der Same zu ſein, aus welchem auf dem Acker der Welt ein neues Gottesvolk wächſt. Weßhalb auch das Gebot der Predigt

desſelben in aller Welt erſt nach der Auferſtehung des Herrn Marc. 16, 15. Luc. 24, 47 erfolgt. Damit iſt aber dem Worte Gottes auch im neuen Gottesvolke eine ganz andere Stellung als im alten angewieſen. Unter dem A. T. ward von dem Worte Gottes, obgleich es da durch die Prophetie immer völliger gegeben und auch tradirt ward, doch im Gottesdienſt kein Gebrauch gemacht; es hatte da nicht die Stellung eines Gnadenmittels, durch welches Gott mit den Menſchen handelte, ſondern Gott handelte da mit den Menſchen auf mehr draſtiſche Weiſe durch Beſchneidung, Opfer u. ſ. w. Unter dem N. T. dagegen handelt Gott mit den Menſchen nicht mehr durch die mit dem Opfer Chriſti beſchloſſenen Opfer, ſondern durch ſein das Opfer Chriſti und ſeine Gnadenfrucht tragendes, verkündendes und aneignendes Wort, welches hier die Stellung eines Gnadenmittels hat, durch welches Gott mit den Menſchen handelt. Somit tritt unter dem N. T. das Gnadenmittel des Wortes vom Kreuz an diejenige Stelle der Gottesdienſte, welche unter dem A. T. das blutige, ſühnende Opfer einnahm.

Es hat aber dem Herrn gefallen, uns neben dem Gnadenmittel des Wortes auch die Sacramente, Taufe und Abendmahl, zu geben. Ueber die Taufe können wir hier kurz ſein, da ſie ſich, wie im A. T. die Beſchneidung, dem Gemeindegottesdienſt vorausſetzt. Da die Aufnahme in das neue Gottesvolk nicht an die Abſtammung gebunden iſt, ſo läßt der Herr die zu der leiblichen Abſtammung in Beziehung ſtehende Beſchneidung fallen, und ſtiftet, anknüpfend an andere auf die Zugehörigkeit zu der reinen Volksgemeinſchaft Bezug habende altteſtamentliche Riten, aus der Kraft ſeines Todes und ſeiner Auferſtehung Röm. 6, 4 die Taufe, das Bad der Wiedergeburt. Durch berufendes Wort und Taufe, anzunehmen in Buße und Glauben, ſollen fortan Marc. 16, 15. 16 die Menſchen aus allerlei Volk in Gottes Volk eingeleibt werden; und wie unter dem A. T. kein Unbeſchnittener cultusfähig, d. h. dazu geeignet war, daß Gott mit ihm als mit einem Gliede ſeines Volkes handle, ſo unter dem N. T.

Niemand, der nicht aus Wort und Taufe im Glauben in das neue Gottesvolk hineingeboren iſt. Aber wie es unter dem A. T. neben der Beſchneidung auch ein Paſſahmahl gab, damit die Glieder des Volkes Gottes in der Gemeinſchaft dieſes Volkes erhalten würden, ſo hat der Herr zu gleichem Zwecke im N. B. neben der Taufe das Abendmahl gegeben, von welchem wir bei der centralen Stellung, die es neben dem weidenden Worte in dem neuteſtamentlichen Gottesdienſt einnimmt, gleich hier ausführlich ſprechen müſſen.

In dem Todesjahr des Herrn fiel der erſte Paſſahtag, der große Sabbath, mit dem Wochenſabbath zuſammen, und das Schlachten des Paſſahlammes fand alſo am Freitage, und zwar nach der damaligen, auf der phariſäiſchen Interpretation von 2 Moſ. 12, 6 beruhenden Ueblichkeit noch vor dem Sonnenuntergang des Freitags ſtatt. Der Herr aber ſchlachtete und aß das Paſſah nicht mit dem ganzen Volk am Abend des Freitags, ſondern bereits am Donnerstag ließ er durch zwei ſeiner Jünger das Paſſah bereiten und aß es, denn am Freitag zur legitimen Stunde des Paſſah ſtarb er ſelbſt, lag am großen Sabbath im Grabe, und erſtand am Sonntage früh. Damit ſteht es auch nicht in Widerſpruch, wenn Matth. 26, 17 und in den Parallelſtellen angegeben iſt, daß der Herr das Paſſah am erſten Tage der ſüßen Brode habe bereiten laſſen. Denn der erſte Tag der ſüßen Brode war der Schlachttag; der Schlachttag fiel aber nach der damaligen Sitte, vor Sonnenuntergang zu ſchlachten, auf den Tag, der nach der gottesdienſtlichen Berechnung ſeinen Anfang bereits mit dem Sonnenuntergang des Donnerstags nahm; wenn mithin der Herr am Donnerstag nach Sonnenuntergang, und das Volk am Freitag vor Sonnenuntergang das Paſſah hielt, ſo feierten Beide das Paſſah an dem nemlichen Tage, und auch der Herr feierte es am legitimen Tage, nemlich am erſten Tage der ſüßen Brode, nur nicht zur legitimen Stunde, ſondern am Anfange dieſes Tages, während das Volk am Ende dieſes Tages Paſſah hielt. Es bleibt alſo jedenfalls ſo Viel ſtehen, daß der Herr ſein letztes Paſſah

mit ſeinen Jüngern wenn auch an dem legitimen Tage, ſo doch gewiß nicht zur legitimen Stunde, ſondern weſentlich verfrüht hielt. Zu dieſer Abweichung von der Thorah kommen nun aber noch die weiteren, erſtens daß er das Paſſahlamm gegen die Beſtimmung 5 Moſ. 16, 2. 5. 6 nicht am Heiligthum ſchlachten, alſo auch das Blut desſelben nicht durch den Prieſter an den Altar ſprengen ließ, und zweitens daß er es gegen die Beſtimmung 5 Moſ. 16, 7 nicht an heiliger Stätte aß, ſondern dies Alles in ein Privathaus verlegte. Der Herr ſeparirte ſich alſo in dieſem ſeinem letzten mit ſeinen Jüngern gehaltenen Paſſah von dem Volk, von dem Tempel und ſeinem Altar, von der heiligen Stunde und Stätte des alten Paſſah. Dieſe Abweichungen werden Grund und Bedeutung haben müſſen; denn wenn auch des Menſchen Sohn ein Herr auch des Sabbaths iſt, der da weiß, daß nicht der Menſch um des Sabbaths willen da iſt ſondern umgekehrt, ſo übt er doch ſolche Herrſchaft nicht in Willkühr. Aber die Motive dieſes Verfahrens des Herrn ſind auch völlig erkennbar. Der Herr weiß voraus, daß er ſehr bald, noch vor dem Feſt Matth. 26, 2. 5 ſterben wird; wenn er nun, obgleich er Matth. 26, 18 wußte, daß ſeine Zeit zu ſterben nahe ſei, dennoch Luc. 22, 15 großes Verlangen hatte, das Paſſah noch einmal mit ſeinen Jüngern zu eſſen, ſo blieb nichts Anderes übrig, als eine frühere Stunde zu wählen; und hiemit war denn auch die Trennung dieſer Paſſahfeier vom Tempel und Tempeldienſt geboten, da eine ſolche verfrühte Begehung des Paſſah beim Tempel nicht zugelaſſen ſein, kein Prieſter ſich dazu hergegeben haben würde. Dazu geſellen ſich aber noch weitere tiefere Gründe. Der Herr wußte nicht bloß, daß er ſterben, ſondern auch daß er von den legitimen Autoritäten Iſraels, alſo von dem Volke als ſolchem dem Tode werde übergeben werden; er wußte alſo und ſah, daß Iſrael als Volk von ſeiner Beſtimmung abgefallen war, daß es mit der Verwerfung ſeiner aufgehört hatte Gottes Volk zu ſein. Lag die Sache aber ſo, ſo war die rechte zu erhaltende Volksgemeinſchaft nicht mehr bei Iſrael, ſondern bei den Wenigen, die Ihm folgten, und

die Stätte, da Gott wohnte und mit ſeinem Volke handelte, war fortan nicht mehr bei dem Tempel, ſondern da, wo Er, der Sohn Gottes war und ſich gab. Mithin konnte der Herr dieſe Gemeinſchaft gar nicht mehr feſthalten oder pflegen, ſondern mußte ſein Paſſah von dem des abgefallenen Volkes und von dem damit hingefallenen Tempel trennen, und es bloß mit ſeinen Jüngern halten, als in welchen nunmehr die rechte zu erhaltende Volksgemeinſchaft ſich darſtellte. Der Herr wußte aber noch weiter, daß er als das rechte Opferlamm, zur Erfüllung des altteſtamentlichen Paſſah ſterben ſollte. Dann mußte er aber auch zu der legitimen Stunde des altteſtamentlichen Paſſah ſterben. Wollte er alſo dennoch mit den Jüngern noch ein Mal in der altteſtamentlichen Weiſe Paſſah halten, ſo mußte er es zu einer anderen, als der legitimen Stunde halten, und zwar zu einer verfrühten, da ſein Tod als die Erfüllung des bisherigen Paſſah auch die Beſeitigung desſelben war, und mithin nach ſeinem Tode ein Paſſah in bisheriger Weiſe nicht mehr gehalten werden konnte. Und indem der Herr ſo mit dieſem Paſſah die Gemeinſchaft mit dem alten Iſrael und ſeinem Tempel und ſeinem Paſſah bricht, weiß er endlich auch, daß ſein Tod ein ähnliches erſtmaliges Paſſahopfer wie das in Egypten gehaltene ſein, und in dem Abendmahl ähnlich fortwirken wird, wie das erſtmalige Paſſah im jährlichen. Indem er daher ſein letztes Paſſah von dem des Volkes und Tempels trennt, greift er über das Tempelpaſſah auf das erſtmalige zurück, und hält ſein letztes Paſſahmahl wie das erſtmalige im Privathauſe. Dieſes Zurückgreifen aber auf das erſtmalige Paſſah, zuſammen mit der Anknüpfung der Abendmahlsſtiftung an dies letzte Paſſah, motivirt auch die Trennung des letzteren von der legitimen Stunde und Stätte. Denn erſtens haben wir (ſ. oben S. 150) geſehen, wie bei dem erſtmaligen Paſſah, und namentlich auch durch die Feier desſelben in den Häuſern die Idee der Prieſterlichkeit aller Häuſer und Perſonen Iſraels viel mehr als bei dem ſpäteren jährlichen Paſſah ihren Ausdruck fand. Da nun der Herr an dies ſein letztes Paſſah

die Stiftung ſeines Abendmahls knüpfen wollte, und im Abendmahl gerade die durch den Tod Chriſti realiſirte Idee des allgemeinen Prieſterthums ihren Ausdruck zu finden hat, ſo wird der Herr auch hiedurch bewogen, an dem Tempelpaſſah vorüber zu gehen, auf das erſtmalige Paſſah zurückzugreifen, und ſein letztes Paſſah im Privathauſe zu halten. Sodann iſt die Stiftung des Abendmahls vor dem Tode des Herrn ebenfalls eine Verfrühung, eine Anticipation, ſofern die Wirkung des Abendmahls den Tod des Herrn als geſchehen, ſeinen Leib als gebrochen, ſein Blut als vergoſſen vorausſetzt. Zwar die Unkräftigkeit des am Abend des Verraths gehaltenen Abendmahls darf man aus dieſer Anticipation nicht folgern, denn ſo gut Chriſti Blut, ehe es vergoſſen war, der Böcke und Kälber Blut kräftig machte, ſo gut auch den Wein dieſes anticipirten Abendmahls. Aber es mußte nun doch den Jüngern bemerklich gemacht werden, daß hier eine Anticipation, eine Verfrühung ſtattfand; und eben dies geſchah durch die Verfrühung des Paſſahmahls, an welches ſich die Abendmahlsſtiftung anſchloß. Wenn das Paſſahmahl am Donnerstagabend gehalten wurde, ſo wußten die Jünger, daß dies eine Verfrühung war, daß ſie es ſich eigentlich in den Freitagabend zu denken hatten. Und wenn ſich nun an dies verfrühte Paſſah die Abendmahlsſtiftung anſchloß, ſo war ihnen damit gezeigt, daß ſie ſich auch dieſe eigentlich in den Freitagabend zu denken hatten. Am Freitagabend aber war dann der Herr geſtorben, und die Jünger konnten wiſſen, daß die eigentlich in dieſe Stunde gehörige Abendmahlsſtiftung den Tod des Herrn als geſchehen, das rechte Paſſahlamm als geſchlachtet vorausſetze. — Faſſen wir aber alle dieſe Motive zuſammen, ſo liegt in dieſer Trennung des letzten Paſſah von der bisherigen Gemeinſchaft, Stunde und Stätte nichts Anderes, als die negative Seite des ganzen Vorgangs, nemlich die Abſchaffung des bisherigen Paſſah: es ſollte fortan dieſer Tag an der bisherigen Stätte in bisheriger Weiſe nicht mehr gehalten werden. Zu dieſer negativen bildet nun aber die Einſetzung des Abendmahls die poſitive Seite.

Auf den Donnerstag-Abend alſo richteten die Jünger befehlsmäßig das Paſſah in einem Privathauſe zu. Die Evangeliſten gehen hier in ihrer Erzählung über das Schlachten des Lammes, das Braten u. ſ. w. ſtillſchweigend hinweg, und nehmen den Faden der Erzählung erſt beim Eſſen wieder auf. Nach Luc. 22, 14 möchte anzunehmen ſein, daß der Herr ſich mit den Zwölfen zu der nemlichen Stunde des Donnerstags zum Eſſen ſetzte, in welcher das Eſſen legitimer Weiſe am Freitag-abend ſtattfand. Verlief nun dies Paſſahmahl erſt vollſtändig, ehe die Abendmahlsſtiftung ſtattfand? oder ſchlang ſich die letztere in erſteres hinein? Für letztere Annahme könnte man nur Luc. 22, 20 geltend machen, wenn man das μετὰ τὸ δειπνῆσαι von dem Eſſen des Lammes verſtände. Dann würde ſich der Hergang ſo ſtellen, daß der Herr erſt beim Eſſen des Paſſah das Brod des Abendmahls, und dann als der Wein des Paſſah gekommen, nach dem Eſſen des Paſſah (μετὰ τὸ δειπνῆσαι) auch den Kelch des Abendmahls eingeſetzt, und ſo die Stiftung des Abendmahls dem Paſſahmahl eingefügt habe. Aber erſtens müßte dann das Luc. 22, 17 Geſprochene mit dem Luc. 22, 20 Geſprochenen gleichzeitig geſprochen ſein, was unmöglich iſt. Zweitens ſteht vom Eſſen des Paſſah nie δειπνεῖν, ſondern immer φάγειν, ἐσθίειν, während δειπνεῖν das ſolenne Wort vom Abendmahl iſt. Endlich findet ſich das μετὰ τὸ δειπνῆσαι auch 1 Cor. 11, 25, wo es von dem Eſſen des Abendmahlsbrodes im Gegenſatz zu dem Trinken des Abendmahlskelches ſteht. So glauben wir denn auch Luc. 22, 20 das δειπνῆσαι nur vom Eſſen des Abendmahlsbrodes verſtehen zu können. Dann aber ſind wir auch auf die erſtere Annahme zurückgetreten, denn nach Luc. 22, 17 ſtellt ſich unläugbar der Hergang ſo, daß der zum Paſſahmahl gehörige Wein bereits getrunken, alſo das Paſſahmahl als ſolches völlig zu Ende war, ehe der Herr 22, 19 noch einmal das Brod nahm, um das Brod des Abendmahls und dann weiter 22, 20 auch den Kelch des Abendmahls einzuſetzen. Die Anreihung des Abendmahls an das erſt völlig abgehaltene Paſſahmahl hat aber auch ihre gute Bedeutung:

Erſt aß der Herr noch einmal mit den Seinen das alte Bundesmahl, ganz wie Gott es eingeſetzt hatte, und war noch einmal mit ſeinen Jüngern voll und ganz das rechte Iſrael des alten Bundes; und dann trat er als der Mittler eines neuen Bundes hervor, machte eine neue Bundesgemeinſchaft, und für dieſelbe ein neues Mahl.

Aber auch aus dem Verlauf dieſes Paſſahmahls als ſolchen iſt noch Einiges zu bemerken, was für die ſich daran anſchließende Abendmahlsſtiftung von Wichtigkeit iſt. Erſtens werden wir uns zwar im Uebrigen dieſen Verlauf ganz der Thorah entſprechend zu denken haben; eben darum erzählen die Evangeliſten ihn nicht näher. Aber ein Neues iſt, wenn uns Luc. 22, 17 bezeugt, daß damals beim Paſſah auch Wein getrunken ſei, und zwar als Theil der religiöſen Handlung: der Hausvater nahm den Kelch, ſprach ein Dankgebet, trank und ließ die Hausgenoſſenſchaft denſelben unter ſich vertheilen. Offenbar war dieſer Wein beim Paſſah, von welchem die Thorah noch nichts weiß, aus dem Trankopfer der Minchah herübergenommen: wie am Paſſah das ganze prieſterliche Volk in allen ſeinen Gliedern das reine Brod der Minchah aß, ſo ſollte es auch den Wein des Trankopfers an dieſem Feſt trinken. Aber auch nur daß man am Paſſah Wein trank, ſteht hiernach feſt; im Uebrigen haben wir kein Recht anzunehmen, daß dies Trinken des Weins und das Paſſahmahl überhaupt ſchon damals in denjenigen Formen verlaufen wäre, welche das ſpätere rabbiniſche Paſſah trug. Dieſe rabbiniſch-talmudiſchen Formen ſind ſpäter und nicht mehr rein, denn als man das blutige Opfer und das Paſſahlamm nicht mehr hatte, bildete man mit der Abſicht des Erſatzes Das, was man noch hatte, das Eſſen der ungeſäuerten Brode und das Trinken des Weins weiter und anders aus. Man muß ſich daher ſehr hüten, bei der Erklärung der Abendmahlsſtiftung auf die Formen des rabbiniſchen Paſſah zurückzugehen, denn das Abendmahl ſteht in Beziehung zum Paſſah der Thorah, aber nicht zu den Commenten der Rabbinen. Sodann haben wir auf zwei Aeußerungen zu achten, die der Herr nach

Luc. 22, 15—22 während des Paſſahmahls machte. Vor dem Eſſen des Lammes nemlich ſprach er aus, daß er von dem Paſſah nicht eher wieder eſſen werde, als bis dasſelbe, das Paſſah, erfüllt ſein werde im Reiche Gottes. Unter dem Reiche Gottes aber kann hier nur die vollendete Geſtalt desſelben nach des Herrn Wiederkunft, und unter der Erfüllung des Paſſah nur dasjenige Eſſen verſtanden werden, von welchem der Herr 22, 30 redet. Dann vor dem Trinken des Paſſahweins ſagt der Herr abermal, daß er von dem Gewächs des Weinſtocks nicht eher wieder eſſen werde, als bis das Reich Gottes komme. Dieſe Worte kommen auch Matth. 26, 29 und Marc. 14, 25 als nach der Einſetzung des Abendmahls geſprochen vor, und können in dieſem Zuſammenhange weder auf den Abendmahlswein, den der Herr gar nicht mit trank, noch auf den Paſſahwein, deſſen Trinken längſt vorüber war, bezogen werden, ſondern nur ganz allgemein ausdrücken, daß der Herr wegen ſeines baldigſten Todes Wein nicht eher wieder trinken werde, als auf der neuen Erde, wo auch dies Gewächs ſammt der ganzen Creatur verneuert ſein werde. Aber an unſerer Stelle müſſen dieſe Worte auf den Paſſahwein als ſolchen bezogen, und dahin verſtanden werden, daß der Herr ſo wenig wieder Paſſahwein trinken als Paſſah eſſen werde, ehe nicht die Vollendung des Gottesreichs komme. Fragen wir nun aber, was der Herr mit dieſen Worten ſagen wollte, ſo ſtellt er das Paſſah zu ſeinem Tode und zu ſeiner Wiedererſcheinung in ein abhängiges Verhältniß: erſt will er noch dieſes letzte Paſſah halten; dann wird ſein Tod erfolgen, und es wird für ihn und folgeweiſe für ſeine Jünger, die ohne ihn fortan Nichts thun können, einſtweilen kein Paſſah geben; darnach aber in der Vollendung wird er wieder, auf eine neue Weiſe Paſſah mit ihnen halten. Auf der einen Seite alſo ſpricht er dem Paſſah noch eine Zukunft zu. Freilich nicht das durch den Abfall entwürdigte Paſſah des Tempels, ſondern das zu der Stunde von ihm mit den Jüngern gehaltene Paſſah, welches nach Lage der Sache das allein legitime war, wird eine Zukunft haben. Aber dies wird erſt

in der Zeit der Vollendung geſchehen; dann erſt wird der Herr wieder wie in dieſer Nacht, nur in Herrlichkeit und Geiſtlichkeit mit den Seinen zu Tiſche ſitzen, eſſen und trinken. In der Zwiſchenzeit dagegen, zwiſchen ſeinem Tode und der Vollendung, wird der Herr wohl bei den Seinen ſein, und auch ihnen zu eſſen und zu trinken geben, aber mit ihnen eſſen und trinken, der Gemeinſchaft ſichtbarer Gegenwärtigkeit mit ihnen pflegen wird er da nicht. Mithin hebt der Herr durch dieſe Worte auf der anderen Seite das Paſſah für jetzt auf, ſuspendirt es für die Zeit von ſeinem Tode bis zu ſeiner Wiederkunft, und ſtellt für dieſe Zeit ein Anderes in Ausſicht, da der Herr wohl den Seinen zu eſſen und zu trinken giebt, aber nicht mit ihnen ißt und trinkt. Und dieſe Worte ſprechen alſo den Jüngern aus, was ihnen durch die Separirung des Paſſah vom Volkspaſſah bereits thatſächlich angezeigt war, nemlich die Aufhebung des Paſſah und ſeine Umſetzung in ein Neues.

Nach vollendetem und damit beſeitigtem Paſſah folgte die Einſetzung des Abendmahls. Nachdem der Herr ſchon Joh. 6 die dem Abendmahl unterliegenden Gedanken ausgeſprochen hatte, ſtiftet er es in der von den Synoptikern und Paulus erzählten Weiſe, und die Apoſtel ſprechen ſich dann namentlich 1 Cor. 10 und 11 und 1 Joh. 5, 6—8 über das Abendmahl aus. Dieſe Stellen ergeben uns nun Folgendes. Der Herr, ſo heißt es, „nahm Brod und", nachher, „Wein". Der für Judenchriſten ſchreibende Matthäus ſchreibt „das Brod", und ſagt uns damit, daß er von dem ungeſäuerten Paſſahbrod nahm. Dies Brod war, wie wir wiſſen, dem Brode der Minchah und den Schaubroden gleichbedeutend, war die am Paſſah von allen Volksgliedern zu eſſende Minchah. Der Wein aber war das Trankopfer der Minchah, welches nach Luc. 22, 17 beim Paſſah von Allen getrunken wurde. Der Herr entnahm alſo die Elemente des Abendmahls aus der Minchah. Was das ſagen will, werden wir völlig erſt dann erkennen, wenn wir werden geſehen haben, was aus dem unblutigen Opfer und aus der Minchah auf

neuteſtamentlichem Gebiete ward; hier conſtatiren wir nur erſt das Factum, daß der Herr die Abendmahlselemente aus dem Speis- und Trankopfer nahm. Das „nahm“ aber ſteht in wohl zu beachtendem Gegenſatze zu dem ſpäter folgenden „gab“: was der Herr „nahm“, war Brod und Wein; aber was er nachher mit demſelben „gab“, war ganz etwas Anderes; und der Herr ſelbſt erſcheint bei dem Nehmen in ganz anderer Function, als nachher bei dem Geben. Denn das Brod, das er nahm, war Opfer, und zwar das Opfer der Selbſthingabe, in welchem der Iſraelit ſich und ſein ganzes Leben dankend vor Gott brachte, damit Gott es ihm zum Segen und Genuſſe zurückgebe; ſolch Opfer, gebracht von den mit ihm das Paſſah Eſſenden, nahm hier als von ihren Händen der Herr, in der Eigenſchaft des nach Paſſahweiſe als Prieſter fungirenden Hausvaters, um es in ihrem Namen vor Gott zu bringen. Dies erſt iſt der volle Sinn des „nahm“; woraus wir zugleich ſehen, was es ſagen will, wenn er nun weiter auch für Brod und Wein „dankte“. Aber nicht bloß εὐχαριςήσας leſen wir, ſondern auch εὐλογήσας, Beides ſowohl vom Brod als vom Wein (vergl. 1 Cor. 10, 16), und ſo promiscue gebraucht, daß wir entweder Beides gleichbedeutend nehmen, oder annehmen müſſen, es habe Beides ſowohl beim Brode als beim Wein ſtattgefunden. Obgleich nun ſonſt εὐλογεῖν auch „danken“ heißen kann, ſo verbietet doch 1 Cor. 10, 16, es hier in dieſer Bedeutung zu nehmen, denn wenn εὐλογεῖν „danken“ heißen ſoll, kann der Gegenſtand, für welchen gedankt wird, nicht im Accuſativ dazu ſtehen. Es kann εὐλογεῖν an dieſer Stelle*) nur in der Bedeutung „ſegnen“ genommen werden; was aber wieder εὐχαριςεῖν niemals heißen kann. Es bleibt uns daher nur die Annahme, daß der Herr ſowohl beim Brode als beim Wein gedankt und geſegnet hat. Was bedeutet nun das Danken? und was das Segnen? Die Bedeutung des Dankens liegt nach dem Geſagten auf der Hand: der Herr brachte mit dieſem Dankgebet das

*) Vgl. Kahnis, vom Abendmahl S. 128 ff.

Opfer des Brodes und Weins, oder vielmehr das dadurch bedeutete Dankopfer der Selbſthingabe der ganzen Tiſchgenoſſenſchaft Gott dar. Ganz anders aber iſt es mit dem Segnen. Der Segen hat, wo er in der Schrift vorkommt, immer einen beſtimmten Inhalt, deſſen der Segnende irgendwie mächtig iſt, und den er dem zu Segnenden nicht etwa bloß anwünſcht, ſondern beilegt und zueignet. Demnach werden wir hier unter dem Segnen nur dasjenige Thun des Herrn verſtehen können, durch welches ſich vollzog was die folgenden Worte des Herrn ſagen, durch welches dem Brod und Wein beigelegt ward, des Herrn Fleiſch und Blut zu ſein, durch welches die unio sacramentalis geſchah. In welcher Form dies geſchah, ob der Herr zu dieſem Zwecke beſondere, von dem Dankgebet getrennte Segensworte ſprach, ob er bezügliche Worte am Schluſſe des Dankgebets anfügte, ob zu dem Zwecke gar keine anderen als die nachfolgenden Worte „das iſt mein Leib" u. ſ. w. geſprochen wurden, iſt nicht geſagt. Letzteres iſt eben darum das Wahrſcheinlichere.

Wir haben ſchon bemerkt, daß zwiſchen dem „nahm" und dem „gab" ein Gegenſatz beſtehe, daß der Herr ſich bei dem Letzteren in anderer Function, als bei dem Erſteren befand. Dieſe Wendung, deren Beachtung von höchſter Wichtigkeit iſt, tritt nun eben mit dem Segnen ein. Bei dem Danken iſt der Herr der Hausvater, der im Namen ſeiner Hausgemeinde Dank opfert; von dem Momente des Segnens an iſt er der Herr, der auf die irdiſchen Elemente das ewige Gut legt zur Gabe für die Menſchen. Bis zum Danken einſchließlich handelt er im Namen der Menſchen vor Gott; vom Segnen an handelt er als Gott an den Menſchen. Das Danken und was dem vorangeht, iſt ſacrificielles Thun, Euchariſtie, menſchliches Opfern und Darbringen; das Segnen aber und was dem nachfolgt, iſt ſacramentliches Thun, Sacrament, göttliches Handeln an den Menſchen. Vor dem Segnen ſind Brod und Wein eben Brod und Wein, Zeichen und Symbole des menſchlichen Dankes, euchariſtiſches Opfer; mit dem Segnen ſind ſie nicht mehr Opfer, aber auch nicht mehr

ſchlecht Brod und Wein oder bloße Zeichen, ſondern im Sinne der unio sacramentalis des Herrn Leib und Blut, von Gott den Menſchen zu Speiſe und Trank gegeben. Nichtbeachtung dieſer Wendung in der Handlung führt, wenn man das Danken gleichbedeutend mit dem Segnen nimmt, zur römiſchen, und wenn man das Segnen gleichbedeutend mit dem Danken nimmt, zur reformirten Abendmahlslehre ab.

Den Inhalt des Segens beſchreiben die Worte „das iſt mein Leib", „mein Blut". Auf die von dem Streit der Confeſſionen an dieſe Worte geknüpften Fragen einzugehen, iſt hier nicht der Ort; wir verſtehen ſie im lutheriſchen Sinne. Aber unſer Zweck lenkt unſere Aufmerkſamkeit auf etwas Anderes, was uns erſt aus den dem „Brod", dem „Wein" beigefügten Zuſätzen ganz klar wird.

Lucas fügt zu dem „Leibe" hinzu „der für euch gegeben wird". Alſo der Leib des Herrn iſt Opferfleiſch. Freilich nicht ſofern er im Abendmahl gegeſſen wird, aber wohl ſofern er für uns in den Tod „gegeben", geſtorben iſt, iſt er Opferfleiſch; das Opfer liegt nicht im Abendmahl, ſondern in dem Sterben auf Golgatha; den Leib aber dieſes am Kreuz für uns geſtorbenen Opfers ſollen wir im Abendmahl eſſen. Und dazu iſt er ſchon durch das Sterben zugerichtet worden, denn Paulus fügt zu dem „Leibe" hinzu „der für euch gebrochen wird". Das Zerbrechen des Leibes iſt nicht von der Austheilung im Abendmahl, ſondern von der gewaltſamen Tödtung zu verſtehen; aber darin daß letztere ſich beſchreiben ließ durch ein Bild, hergenommen von Dem, was dem den Leib im Abendmahl tragenden Brode geſchah, liegt doch immer Das, daß das Zerbrechen des Leibes zum Tode ſeine Bereitung für das Brechen zum Eſſen enthält: der Leib ſtirbt den Opfertod, aber weil er ſo zerbrochen iſt, kann er nun mit dem Brod gebrochen werden zur Speiſe. So enthält dieſer Zuſatz allerdings, daß der Leib Chriſti im Abendmahl Opferſpeiſe iſt. Nun wiſſen wir aber, daß nach dem Geſetz von allem zu eſſenden Opferfleiſch die Fettſtücke Gotte verbrannt wurden. Wir werden alſo daran zu denken haben, daß Chriſtus ſich

t durch Feuer, ſondern durch den ewigen Geiſt Gotte zum
n Geruch geopfert hat, und auch in ſeinem Fleiſch in das
rheiligſte des Himmels eingegangen, nemlich auferſtanden,
klärt, erhöht iſt Epheſ. 5, 2. Ebr. 9, 14. 24, und daß
alſo im Abendmahl in der That auch nicht den bloß ge-
eten, ſondern den aus dem Tode erſtandenen, nicht den
geopferten, ſondern den auch von Gott als Opfer des
hlgefallens angenommenen Leib des Herrn zu eſſen be-
men. Wenn aber der Leib des Herrn nicht wie anderes
rfleiſch verbrannt wurde, ſo hatte das den Grund, daß
Opfer Paſſahopfer, und zwar dem erſtmaligen Paſſah
ſprechendes Opfer war. Bei allen anderen Opfern, und
bei dem jährlichen Paſſah wurden wenigſtens die Fett-
e verbrannt, und alſo immer nur ein Theil des Opfers
eſſen; nur bei dem erſtmaligen Paſſah und bei dem Opfer
rſti blieb der Leib des Opfers unzerſtückt, und wie bei
m der ganze Leib gegeſſen werden ſollte, ſo auch bei die-
. Darum weiſt ſchon Joh. 19, 36 auf 2 Moſ. 12, 46
. Darum heißt auch conſtant im Neuen Teſtament der
Abendmahl zu eſſende Leib des Herrn nicht σάρξ, ſondern
μα: nicht Fleiſch oder gar Fleiſchſtücke vom rechten Paſſah-
m ſollen wir im rechten Paſſahmahl eſſen, ſondern den
zen unzerſtückten Leib desſelben, damit wir Viele 1 Cor.
17 Ein Leib, und zu Einem Leibe geſpeiſt werden. Das
endmahl iſt mithin Paſſahopfermahl zu dem Paſſahopfer,
lches, nicht dem jährlichen, ſondern dem erſtmaligen Paſſah
gleichbar, auf Golgatha ein für alle Mal gebracht iſt.

Zu dem nemlichen Reſultat und darüber hinaus führen
s nun die Zuſätze zu dem „Blut". Matthäus fügt hinzu
as Blut des neuen Bundes, das für Viele vergoſſen wird
r Vergebung der Sünden"; Marcus: „das Blut des Bun-
, das für Viele vergoſſen wird"; Lucas: „dieſer Kelch iſt
neue Bund in meinem Blut, welcher (nemlich der Kelch
das in dem Kelch Enthaltene) für euch vergoſſen wird";
ulus: „dieſer Kelch iſt der neue Bund in meinem Blut".
eſe Zuſätze ergänzen einander; in dem des Matthäus ſind

ſie alle enthalten. Wir hören aus demſelben erſtens, daß des Herrn Blut „für“ die Menſchen vergoſſen, alſo Opferblut iſt, und zwar nicht ſofern es im Abendmahl getrunken wird, ſondern ſofern es am Kreuze „vergoſſen“ iſt. Wenn nun das Opferblut an den Altar geſprengt, ins Allerheiligſte getragen, vor Gott gebracht wurde, ſo ſagt uns Ebr. 9, daß und wie der Hoheprieſter Jeſus auch dies mit ſeinem Blut gethan habe, und ſchon Joh. 6, 51. 53—56. 61 weiſt hierauf hin. Das Blut Jeſu iſt alſo nicht bloß Opferblut, ſondern von Gott angenommenes Opferblut, iſt nicht bloß vergoſſenes, ſondern wieder lebendig gewordenes, mit dem Leibe des Herrn verklärtes, zum neuen Lebensſaft gewordenes Blut. Das Blut iſt aber weiter Blut „des Bundes“, d. h. Blut eines Bund ſtiftenden und erhaltenden Opfers. Und da unter allen ſtändigen Opfern nur das Paſſahopfer ein Bund ſtiftendes und erhaltendes Opfer war, ſo iſt alſo des Herrn Blut Paſſahopferblut. Der Bund aber, den dies Blut Jeſu ſtiftet und erhält, iſt ein „neuer“ Bund; folglich auch das dieſen Bund ſtiftende Paſſah ein neues Paſſah. Und das Neue dieſes Opfers und dieſes Bundes beſteht darin, daß ſie „zur Vergebung der Sünden“ ſind. Der alte Bund des alten Paſſah brachte Iſrael die Verſchonung von den Plagen Egyptens, die Befreiung aus dem Dienſthauſe, und die Errettung in das Land der Verheißung, und war ein Bund des Geſetzes und der Verheißung; der neue Bund des neuen Paſſah aber hat eine ewige Erlöſung für die Menſchheit erfunden, und iſt ein Bund der Gnaden. Dies Blut, welches dadurch, daß es ein für alle Mal auf Golgatha vergoſſen und dann in den Himmel eingegangen iſt, einen neuen Bund ewiger Erlöſung geſtiftet hat und erhält, wird uns nun in dem „Kelch“ zu trinken gegeben, iſt Opfertrank. Das iſt denn etwas abſolut Neues. Das Alte Teſtament weiß wohl von Opfereſſen, aber Nichts von Opfertränken. Vollends Blut zu trinken, iſt auf altteſtamentlichem Boden, weil Gott das Blut zur Sühne gegeben hat, geradezu allgemein verboten. Nicht einmal der Wein des Trankopfers wurde getrunken, weil er, wie wir

ſahen, eine ſymboliſche Beziehung auf Blut und Seele des Menſchen hat. Hier aber verbindet der Herr mit dem Wein des Trankopfers ſein als Opfer vergoſſenes Blut, und giebt eines wie das andere zu trinken. Dies Unerhörte zu erklären, dient nun ſchon Joh. 6. Erſtens nemlich wird hiedurch nur weitergeführt, was ſchon durch die Forderung, daß von dem Fleiſch Chriſti nicht etwa Stücke, ſondern ſein σῶμα gegeſſen werden ſoll, bezweckt war. Wir haben (ſ. oben S. 58) geſehen, daß ſich in dem Fleiſch des Opfers und in ſeinem Blut die beiden Hälften des Opferthiers darſtellen, welche zuſammen ſeine ganze Perſönlichkeit, ſein ganzes Leben ausmachen. So ſoll nun im Abendmahl nicht allein das ganze Fleiſch, das σῶμα Chriſti, ſondern auch ſein Blut zum Genuſſe kommen, damit der ganze für uns in den Tod gegebene und zum Leben verklärte Chriſtus nach ſeiner ganzen Perſönlichkeit und ſeinem ganzen Verdienſt uns zu Gute komme. Denn wer Joh. 6, 56 ſein Fleiſch ißt und ſein Blut trinkt, der bleibt in Ihm, und Er in ihm. Damit iſt das Opfer Chriſti nicht bloß über die anderen Opfer, ſondern auch über das Paſſahopfer, von dem nur das Fleiſch ganz zum Genuſſe kam, erhaben: es iſt ein einen Bund der rückhaltlos mittheilenden Gnade ſtiftendes Opfer. Sodann aber bildet die Dargabe des Blutes Chriſti zum Trinken auch den abſoluten Gegenſatz gegen die altteſtamentliche Opferweiſe, und enthält damit die gründlichſte Abſchaffung aller blutigen Opfer. Denn war Chriſti Sühnblut zu trinken gegeben, ſo war damit vollends alles anderen Blutes Genuß frei gegeben, wie denn auch die apoſtoliſche Satzung Apg. 15, 29 nur die Geltung einer Uebergangsbeſtimmung hat behaupten können; und war aller Blutgenuß freigegeben, ſo war damit alles blutige Opfer abgethan. Mithin beruht die Hingabe auch des Blutes Chriſti zum Genuſſe allerdings auf der altteſtamentlichen Opfertheorie, aber in gegenſätzlicher Anwendung: das Abendmahl iſt eben durch dieſen Blutgenuß die weithin überbietende Erfüllung aller altteſtamentlichen Opfermahle. Eben darum heben auch Lucas und Paulus ſo abſichtlich ausdrücklich hervor, daß der

Herr μετὰ τὸ δειπνῆσαι, nach dem Eſſen des Fleiſches im Brod, auch noch das Blut im Kelch zu trinken gab. Im altteſtamentlichen Opfer ging das Verfahren mit dem Blute dem Eſſen des Fleiſches vorauf, und war mit dieſem Eſſen Alles abgethan; das Abendmahl aber iſt nicht das Opfer, ſondern das Opfermahl, und in dieſem neuteſtamentlichen Opfermahl wird im Gegenſatz zu den altteſtamentlichen Opfermahlen und in Ueberbietung derſelben auch das Blut nach dem Eſſen des Fleiſches getrunken. Von hier aus will denn auch die Frage, warum uns der Herr nicht bloß ſeinen Leib, ſondern auch ſein Blut zu genießen gegeben habe, beantwortet, und die römiſche Kelchentziehung, ſo wie die Lehre von der Concomitanz beſtritten ſein. Wenn nun aber auch das Blut im Abendmahl Bundesblut iſt, ſo wird es doch im Abendmahl nicht Bund ſtiftend ſein, denn geſtiftet iſt der Bund durch Vergießung des Bluts, ſondern nur Bund erhaltend wirken können. Nur in dieſem Sinne können Paulus und Lucas ſagen, daß „dieſer Kelch" der neue Bund „iſt". Aber Bund erhaltend wird allerdings der Genuß des Blutes Chriſti auch wirken müſſen. Denn indem wir 1 Cor. 10, 16 des Herrn Leib eſſen, treten wir in Gemeinſchaft mit, haben wir Theil an dem Leibe Chriſti; und indem wir ſein Blut trinken, treten wir in Gemeinſchaft mit, haben wir Theil an dem Blut Chriſti; wer aber des Herrn Fleiſch und Blut trinkt, der iſt Joh. 6, 56 in dem Herrn, und der Herr in ihm. Gemeinſchaft mit dem Sohne iſt aber 1 Joh. 4, 15 zugleich Gemeinſchaft mit dem Vater. Und da die Gemeinſchaft des Herrn zugleich auch die Gemeinſchaft des heiligen Geiſtes 1 Cor. 6, 17 iſt, ſo werden wir im Abendmahl allerdings nach 1 Cor. 12, 13 auch zu Einem Geiſte getränkt. Das Abendmahl ſetzt alſo nach allen Seiten in Bund, in Gemeinſchaft mit dem dreieinigen Gott. Dadurch werden denn aber auch die Genießenden unter einander in Gemeinſchaft geſetzt: weil 1 Cor. 10, 17 das Brod Eines, der Leib des Herrn Einer iſt, werden auch die Vielen, die den Einen Leib, das Eine Brod eſſen, in dem Einen Herrn Ein Leib. Das Abendmahl iſt weſentlich

communio. Das Abendmahl iſt alſo allerdings 1 Cor. 10, 18 ein Opfermahl, ein auf Grund eines ſühnenden Opfers und durch den Genuß dieſes Opfers mit Gott und ſeinem heiligen Volke in Gemeinſchaft ſetzendes Mahl. Und zwar nimmt es als ſolches im Neuen Bunde dieſelbe Stelle ein, die im Alten Bunde das ſtändige Paſſahmahl einnahm. Denn wie im Alten Bunde die durch die Beſchneidung der Gemeinſchaft Gottes und ſeines Volkes Eingeleibten in derſelben durch das Paſſahmahl erhalten wurden, ſo werden 1 Cor. 10, 3. 4 die in den Tod Chriſti Getauften und dadurch in das Volk des neuen Bundes Eingeleibten in demſelben erhalten durch die geiſtliche Speiſe und den geiſtlichen Trank des Abendmahls.

Darin alſo beſteht der Segen, den der Herr auf Brod und Wein der Minchah legt: daß in und mit demſelben Sein in den Tod gegebener und aus dem Tode verklärter Leib ſammt Seinem Blut den Seinen zu eſſen und zu trinken gegeben werden ſoll als das Paſſahmahl des neuen Bundes, als die ſie in Gemeinſchaft mit Gott und ſeinem Volke erhaltende geiſtliche Nahrung. Von hier aus werden wir denn leicht verſtehen, was der Herr bei der Einſetzung noch weiter thut.

Vor Allem iſt zu bemerken, daß der Herr von dem Segnen an als der Darreichende erſcheint. Während er bis dahin „nahm" und „dankte", heißt es nun, daß er „brach", „gab", und zu thun befahl. Wenn alſo weiterhin die Wiederholung der Abendmahlsfeier angeordnet wird, ſo werden wir nicht überſehen dürfen, daß auch bei jeder wiederholten Abendmahlsfeier der Herr der Darreichende iſt. Er „brach" aber das Brod, nemlich das Eine für Viele, damit die Vielen durch das Eine mit Ihm und unter einander Eins würden. Und er „gab" das Brod, den Kelch. Was er „gab", iſt ſein Leib und Blut; was er „nahm", war Brod und Wein. Darum ſteht das „gab" auch zu dem διαμερίσατε Luc. 22, 17 in Gegenſatz: den Paſſahwein ließ er ſie ſich einander geben, aber den Abendmahlswein, ſein Blut gab er ſelbſt ihnen.

Sehr characteriſtiſch aber vermerkt der für Judenchriſten ſchreibende Matthäus, daß er auch zu „nehmen", zu „nehmen und zu eſſen" aufgefordert, beim Wein ſogar „Alle daraus trinken" geheißen habe; denn es enthält dies die Erklärung aller Chriſten zu Prieſtern gegenüber dem levitiſchen Prieſterthum. Am Opfermahl durfte nur Theil nehmen, was prieſterlich war; wenn an den Mahlen der Schelamim auch die opfernden Nichtprieſter Theil nahmen, ſo geſchah dies eben darum, weil dies Opfer ſie in die prieſterliche Gemeinſchaft wieder herſtellen ſollte; und wenn das Paſſahmahl Alle aßen, ſo ſtellte ſich dadurch eben das ganze Volk als prieſterlich dar. Hier im Neuen Bunde ſollen alſo, weil alle in dem Blut dieſes Opfers Geheiligten den Eingang in das Heilige offen haben und Prieſter ſind, auch Alle ohne Unterſchied an dem Opfermahl Theil nehmen. Und ſehr bezeichnend wird das ausdrucksvolle „Alle" gerade dem Trinken des Kelchs beigefügt: das Opferbluttrinken bezeichnet den ſchärfſten Gegenſatz des N. B. gegen den A. B.; darum iſt hier die rechte Stelle, auch den anderen Gegenſatz beider Teſtamente, den Gegenſatz des allgemeinen gegen das levitiſche Prieſterthum hervorzuheben. Endlich laſſen Paulus und Lucas den Herrn zur Austheilung des Brodes ſagen „dies thut zu meinem Gedächtniß"; und außerdem Paulus zur Darreichung des Kelches „dies thut, ſo oft immer ihr es trinket, zu meinem Gedächtniß". Darin liegt nun noch eine Mehrheit von Beziehungen. Erſtens nemlich die Anordnung, daß das Abendmahl (vgl. 1 Cor. 11, 26) wiederholt, in der Kirche bis zur Wiederkunft des Herrn fort und fort gehalten werden ſoll. Wenn aber das Abendmahl dieſe Wiederholbarkeit mit dem Paſſah gemein hat, ſo iſt dabei doch Unterſchied zu merken. Das Paſſah nemlich beſteht aus Paſſahopfer und Paſſahmahl, und beide wurden wiederholt; das Abendmahl aber iſt nicht Opfer, ſondern nur Opfermahl, und in keiner Weiſe das einmal gebrachte Opfer, ſondern nur das Opfermahl ſoll wiederholt werden. Das erſte Paſſah ſtiftete durch ſeine Sühnkraft ein Gottesvolk, und die wiederholten Paſſahfeiern

erhielten dies Gottesvolk durch ihre eigne Kraft, weil ſie in ſich ſelbſt auch das ſühnende Opfer hatten; beim Abendmahl aber liegt die erhaltende Kraft nicht ſowohl in ihm ſelbſt, als zurück in dem einmal auf Golgatha vollbrachten Opfer. Darum ſind auch die ſpäteren Abendmahlsfeiern nicht weſentlich von der erſten verſchieden; nur der Unterſchied iſt da, daß zum erſten Male der Herr ſelbſt, aber bei den ferneren Malen durch ſeine Diener das Abendmahl reicht, und dieſer Unterſchied löſt ſich dadurch auf, daß immer, wie wir ſahen, der Herr ſelbſt im Abendmahl der eigentlich Darreichende iſt, und ſeine Diener dabei nur inſtrumentalen Dienſt thun. Zweitens liegt in den Worten „dies thut zu meinem Gedächtniß", daß dabei eine ἀνάμνησις des Herrn und ſeines Werkes, und zwar zunächſt in ſofern zu geſchehen hat, als der Genießende des Herrn gedenken, ſeinen Leib 1 Cor. 11, 27—29 unterſcheiden, in Buße und Glauben kommen ſoll. Worin denn zugleich das Wichtige liegt, daß das Abendmahl nicht zum Anfange des chriſtlichen Lebens im Individuum, ſondern zur geiſtlichen Ernährung der Chriſten, Derer, welche eben Etwas zu erinnern haben, geſetzt iſt. Damit aber die Chriſten Solches können, ſoll auch in ſofern bei jeder Abendmahlsfeier eine ἀνάμνησις geſchehen, daß dabei 1 Cor. 11, 26 der Herr verkündigt, gepredigt werden ſoll. Wie die Taufe durch Matth. 28, 19 mit dem Wort zuſammengegeben iſt, um Menſchen wiederzugebären, ſo iſt auch das Abendmahl durch dieſen Ausſpruch des Herrn mit dem Wort zuſammengegeben, um die Wiedergebornen zu ernähren. Und ſo iſt denn allerdings das Abendmahl gleich dem Paſſah auch mnemoniſcher Bedeutung, nur daß es damit um ſo weniger aufhört Gabe zu ſein, als ſelbſt das an den Herrn erinnernde Wort exhibitiv, Geiſt und Leben iſt.

Hiernach können wir nun zuſammenfaſſen, was es um das Abendmahl iſt: Der Herr ſtirbt zur legitimen Stunde des Paſſah als das Opfer eines vollgültigen und darum das alte Paſſah erfüllenden und abrogirenden, einen neuen Bund der ewigen Erlöſung und ein dem entſprechendes Bundesvolk

ſtiftenden Paſſah. Aber eben darum iſt ſein Fleiſch, nachdem es in den Tod gegeben und wieder verklärt zu Gott gegangen iſt, Opferfleiſch; und ſein Blut, nachdem es vergoſſen und in das Allerheiligſte des Himmels getragen iſt, iſt Opferblut. Und aus dieſem ſeinem geopferten Fleiſch und Blut macht er, ſich an das alte Paſſah ſo anſchließend, daß er es zugleich durch Trennung von ſeiner legitimen Stätte und Stunde aufhebt, ein neues Opfermahl, das eben ſo zur lebendigen Erhaltung der Glieder des neuen Bundesvolks in der Bundesgemeinſchaft dienen ſoll, wie das alte Paſſahmahl zur Erhaltung in der Gemeinſchaft des Alten Bundes. Er giebt nemlich ſein Fleiſch, und zwar ganz zu eſſen, damit die Eſſenden Ein Leib werden; und damit er ganz nach Fleiſch und Blut den Seinen zu Fleiſch und Blut werde, giebt er ihnen nicht allein ſeinen Leib zu eſſen, ſondern auch ſein Blut zu trinken, im abſoluten Gegenſatz zum A. B., und zur abſoluten Abſchaffung alles blutigen Opfers. Und zwar ſollen Alle, die in ſeinen Tod getauft ſind und das Wort vom Kreuz im Glauben angenommen haben, dies ſein Fleiſch und Blut, das immer er ſelbſt ihnen darreicht, und das ſie mit ihm und durch ihn mit dem dreieinigen Gott und unter ſich ſelbſt in Gemeinſchaft ſetzt und erhält, bis zu ſeiner Wiederkunft eſſen und trinken, weil ſie in Wahrheit Alle Prieſter und berechtigt ſind, wie in das Heilige einzugehen und Gott zu nahen, ſo auch das rechte Paſſah zu eſſen; ſie ſollen es aber ſo eſſen, daß ſie dabei das Wort von ſeinem Kreuz verkündigen, und in Buße und Glauben ſeiner gedenken, ſeinen Leib unterſcheiden. Die Form und Weiſe dieſes Eſſens und Trinkens endlich ordnet er ſo, daß er ſeinen Leib und ſein Blut durch ſeine Segnung, durch ſein Wort auf diejenigen Elemente legt, welche bisher in den vornehmſten Arten des unblutigen, euchariſtiſchen Opfers das Material bildeten.

Das Wort Gottes alſo, die Taufe und das Abendmahl ſind die Mittel, durch welche Gott auf n. t. Gebiete mit den Menſchen handelt, in ihnen Buße und Glauben erzeugt, ſie wiedergebiert, rechtfertigt, bekehrt, erleuchtet, heiligt. Aber

wenn nun die Menſchen wiedergeboren, und in der Heiligung begriffen ſind, ſo wollen ſie dann auch ihrem Herrn danken, die Opfer ihres Dankes darbringen. Auch das n. t. Bundesvolk wird, wenn Gott mit ihm zur Erlöſung gehandelt hat, ſeiner Seits mit Gott handeln, es wird auch hier ein euchariſtiſches Opfer geben müſſen. Wie verhält ſich nun dies zu dem Syſtem der a. t. unblutigen, euchariſtiſchen Opfer?

Wenige Blicke auf die Arten des a. t. euchariſtiſchen Opfers werden zeigen, daß ſie auf n. t. Gebiete hinwegfallen mußten. Die Darbringungen der Erſtlinge, Zehnten, Erſtgeburten waren ſchon durch das ihnen anhängende Moment der Geſetzlichkeit mit dem n. t. Standpunkte unverträglich. Nicht daß nicht auch der Chriſt nach Geſetz und Ordnung leben ſollte. Aber das Geſetzliche liegt auch nicht in dem Leben nach Geſetz und Ordnung, ſondern darin, wenn ſolchem Leben, ſolcher Ableiſtung eine meritoriſche, eine den Ableiſtenden zu Gott und ſeinem Volke richtig ſtellende Wirkung und Bedeutung zugeſchrieben wird. Und eine ſolche Anſchauung iſt allerdings mit der Verheißung, welche das Geſetz zum Correlat hat, verträglich, ja gegeben; aber die Erfüllung in Chriſto, im Glauben ergriffen, bringt den Menſchen dahin, daß er nach der in ſein Herz ausgegoſſenen Liebe zu Gott Gotte darbringen muß in einer inneren Nothwendigkeit, der es gar nicht in den Sinn kommen kann, in dieſem ihrem Selbſtvollzuge etwas Gnade Verdienendes zu erblicken. So ſollen denn auch die Chriſten geben, und auch in geordneter Weiſe geben, aber nicht um der Ordnung willen und um durch die Ableiſtung gerecht zu ſein, ſondern weil ſie es aus Liebe gegen Gott nicht laſſen können. Sodann ſtellt es ſich mit den a. t. Darbringungen immer ſo, daß der Iſraelit ſeine Erſtlinge und Zehnten abgab, damit das Uebrige eben ſein wäre. Es liegt in der Natur des Geſetzes, die Anforderungen an den ſündigen Menſchen zu beſchränken, damit derſelbe an der Erfüllung dieſes Minimum nur überhaupt Pflicht, Gehorſam, Buße lerne. Der Chriſt dagegen, der ſich von dem Herrn, welcher Alles und ſich ſelber für ihn gegeben hat, erworben

und gewonnen weiß, hat nicht bloß zu geben, am wenigſten einzelne Abgaben zu geben, ſondern ſich ſelbſt und Alles, was er iſt und hat, Gott zu ergeben. Wenn ferner die Heiligung der erſtgebornen Söhne auf Stellvertretung beruht, ſofern durch die Heiligung des Erſtgebornen die ganze Deſcendenz geheiligt wird, ſo iſt klar, daß die Stellvertretung auf n. t. Gebiete, wo vielmehr Jeder ſeines Glaubens zu leben hat, unanwendlich werden muß. Endlich kommt die Form des Gebens in Betracht: Wenn nemlich nach dem A. T. die Darbringungen zum Heiligthum gebracht und dann zum Unterhalt des Heiligthums und der Prieſter verwendet wurden, ſo war dabei der Gedanke der, daß dieſelben eigentlich Gotte ſelbſt zu geben ſeien, aber weil Gotte Nichts gegeben werden mag, an Gottes Statt zur Erhaltung ſeines Heiligthums und ſeines heiligen Volkes gegeben werden ſollten. Der Grundgedanke hievon wird denn freilich auch auf n. t. Gebiete bleiben, aber nach allen Seiten hin erweitert und dahin gefaßt werden müſſen, daß das ganze Leben eines Chriſten Gott dienen ſoll im Dienſt der Brüder. Und ſehen wir hiernach noch die Minchah an, ſo erſcheint freilich in ihr die Idee der Selbſtdarbringung, der ganzen Lebenshingabe ſo vollſtändig aufgefaßt, daß dieſe Idee eben nur unverändert auf den n. t. Boden überzutreten braucht. Darum weisſagen auch die a. t. Propheten, daß die Minchah ewig und allenthalben werde dargebracht werden. Aber die ſymboliſche Form der a. t. Minchah iſt doch zu eng. Die Chriſtenheit, die das helle und ganze Wort Gottes hat, wird nicht mit Weihrauch im Feuer, ſondern mit Worten des Gebetes im heiligen Geiſt dem Worte ihres Gottes antworten, wird als Glaubensopfer nicht Oel, ſondern das Bekenntniß ihrer Lippen opfern müſſen; die ſymboliſchen Formen werden mithin auf n. t. Gebiete mindeſtens nur eine untergeordnete Stelle einnehmen können. So mußte das Syſtem der unblutigen Opfer nach ſeiner Geſetzlichkeit und Symbolik hinfallen, weil die Erfüllung in Chriſto eine volle, freie Lebenshingabe nicht allein fordert, ſondern erwirkt. Man vergleiche darüber, außer den allgemeinen Ausſprüchen

des Herrn Joh. 4, 23. 24, wegen des Einzelnen Luc. 15, 12. 11, 42. Matth. 23, 23. Luc. 21, 4. Marc. 12, 44.

Aber in dem Geſagten tritt auch ſchon die poſitive Seite heraus. Die moderne Albernheit, das Wort „Opfer“ gar nicht mehr zulaſſen zu wollen und hinter jedem Gebrauch desſelben Katholicismus zu wittern, ſchlägt die Schrift ſelbſt ins Angeſicht. Nur blutiges, ſühnendes Opfer findet außer dem einmaligen Opfer Chriſti nicht mehr ſtatt, auch nicht als Wiederholung. Aber das unblutige, euchariſtiſche Opfer iſt auf n. t. Gebiete ſo wenig abgethan, daß es vielmehr erſt hier recht zu ſeiner Idee und Entfaltung kommt. Denn da wir durch die Gnade Ebr. 12, 28 Gott nahen und prieſterlich dienen dürfen, ſollen wir nun auch Ebr. 13, 15. 16 als die in dem Opfer Chriſti Geheiligten Gotte durch Chriſtum Lobopfer bringen, uns gegenüber dem Eckſtein und Hohenprieſter 1 Petr. 2, 5 zum geiſtlichen Hauſe und heiligen Prieſterthum bauen, und ſo allewege Ebr. 13, 15. 16 Gotte angenehme Opfer opfern, unſer ganzes Leben Marc. 12, 44 im Glauben Gotte dargebend. Das rechte n. t. Dankopfer, durch welches der Glaube dem Sühnopfer Chriſti zu antworten hat, beſteht alſo darin, daß das ganze Leben Ein Gottesdienſt ſein ſoll. Da nun aber das Menſchenleben nie in ſeiner Ganzheit, ſondern immer nur in einzelnen Lebensäußerungen erſcheint, ſo wird auch jede einzelne aus dem Glauben kommende und die Ehre des Herrn ſuchende Lebensäußerung des Chriſten als Dankopfer begriffen werden können. In dieſem Sinne werden denn auch Röm. 12, 1. 6, 13. Phil. 2, 17. 4, 18. Ebr. 13, 16. 1 Petr. 2, 5 ff. der gute Wandel, der rechte Gebrauch des Leibes und der Glieder als Waffen der Gerechtigkeit, die guten Werke, Gebet, Bekenntniß, milde Gaben als einzelne euchariſtiſche Opfer der Chriſten namhaft gemacht, wobei ſich von ſelbſt verſteht, daß ſie nicht als dieſe Einzelheiten, auch nicht als Gnade verdienende Werke, ſondern als einzelne Bethätigungen eines im Glauben Gott hingegebenen Lebens zu gelten haben. In dieſem Sinne kann denn Röm. 15, 16 ſogar das Predigen des Evangeliums

ein Opfern heißen, ſofern Jemand dies Amt hat und in demſelben Gott ſein Leben hingiebt.

Der Schauplatz dieſes Dankopfers der Chriſten wird an ſich das Leben ſelbſt in ſeiner ganzen Ausdehnung ſein müſſen: wo der Chriſt ſteht und geht, ſoll er als Prieſter Gottesdienſt thun. Nun aber will nicht bloß Jeder einzeln für ſich im Leben, ſondern auch Jeder in der Gemeinſchaft der Anderen, es will und muß die Gemeinde Jeſu als ſolche Gotte die Opfer ihres Dankes darbringen, und es handelt ſich alſo weiter um eine Darſtellung des euchariſtiſchen Opfers in dem gemeinſamen Gottesdienſt, im Cultus der Chriſten, die ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten hat. Jene im N. T. als die geiſtlichen Opfer der Chriſten aufgezählten Einzelheiten fallen nemlich in zwei Hälften aus einander: auf der einen Seite ſtehen die Früchte der Lippen, Gebet, Bekenntniß, Lobpreis, Dankſagung, und auf der anderen die Früchte der Werke, der heilige Wandel, die guten Werke, die Hingabe Deſſen, was man iſt und hat und kann, im Dienſt der Brüder. Da können nun allerdings die Früchte der Lippen unmittelbar in den Cultus hineintreten, indem in ihm Bitte, Dankſagung, Bekenntniß dargebracht, die Gebete der Einzelnen im Gemeindegebet colligirt werden. Das Gemeindegebet wird mithin ein weſentlicher Theil des n. t. Gottesdienſtes ſein müſſen, und zwar laut Obigem nicht das im Weihrauch ſymboliſirte, ſondern das im Wort ſich auf's Reichſte entfaltende Gebet. Anders aber ſteht es mit den Früchten der Werke, da die Heiligkeit des Wandels ſich nur im Leben ſelbſt wirklich erweiſen, nie unmittelbar thathaft in den Cultus hineintreten kann. Soll ſie daher, wie ſie doch nothwendig muß, im Cultus zur Darſtellung kommen, ſo wird dies nur ſymboliſirend und ſo geſchehen können, daß einzelnes zur Frucht der Werke Gehöriges, was ſich nach ſeiner Natur dazu eignet das Ganze zu repräſentiren, im Gottesdienſte wirklich vorgenommen wird. Und da kann denn die Wahl nicht ſchwanken: im Wohlthun ſtellt ſich alles Gutes thun, alle Uebung guter Werke dar; wer was er hat für Gottes Reich und die Nothdurft der Brüder hergiebt, zeigt

damit ſeine Bereitwilligkeit, all ſein Leben im Dienſte der Brüder Gotte hinzugeben. Darauf führt auch das Wort des Herrn Matth. 25, 40 geradezu hin: Dem Herrn ſind wir unſer ganzes Leben wiederzugeben ſchuldig; da aber er desſelben nicht bedarf, auch wir ihm geradezu Nichts zu geben vermögen, ſo ſubſtituirt er ſich die Bedürftigen unter ſeinen Menſchen, und weiſt uns an, durch leibliche und geiſtliche Unterſtützung Dieſer an Dieſen zu thun, was wir eigentlich ihm zu thun haben. Wenn ſich demnach die ganze Lebenshingabe an Gott in guten Werken allerdings in dem Geben von Gaben zur leiblichen und geiſtlichen Unterſtützung der Bedürftigen darſtellen und ſymboliſiren läßt, ſo werden wir uns nicht wundern dürfen, im n. t. Gottesdienſt neben dem Gebet als zweite Hälfte des euchariſtiſchen Opfers von frühe her das Darbringen von Gaben zur Erhaltung der kirchlichen Anſtalten für die geiſtlich Bedürftigen und zur leiblichen Unterſtützung der Armen zu finden. Freilich trat damit der n. t. Cultus an dieſem Punkte zu der a. t. Symbolik zurück, aber mit dem großen und nie zu vergeſſenden Unterſchiede, daß dies Gaben geben hier nie geſetzlich bemeſſen, nie als Gnade verdienend angeſehen, und ſtets bewußt nur als ſymboliſche Darſtellung der Hingabe des ganzen Lebens an Gott im Dienſte ſeines Reiches anerkannt ſein will.

Und hier iſt denn auch der Punkt, an welchem (ſ. oben S. 191) die Anknüpfung der Einſetzung des Abendmahls an das a. t. Opferbrod ſich erklärt. Wenn der Herr zu den Abendmahlselementen Brod und Wein nimmt, ſo hat das zunächſt ſeinen Grund in der Abſicht, das blutige Opfer völlig zu beſeitigen. Hätte der Herr ſein Abendmahl ſo geordnet, daß auch fernerhin ein Lamm geſchlachtet werden, und daß mit deſſen zu genießendem Fleiſche und Blute ſein Leib und Blut geeint ſein ſolle, ſo hätte er damit unläugbar ſeiner Kirche auf gefährliche Weiſe nahe gelegt, bei den a. t. Anſchauungen ſtehen zu bleiben, ſolchem Schlachten ſühnende Bedeutung beizulegen, es wenigſtens für eine Reproduction ſeines Todes zu nehmen, und folgeweiſe im Abendmahl nicht bloß ein Opfermahl,

ſondern ein Opfer zu ſehen. Es wäre damit die Kirche wirklich zu dem römiſchen Irrthum inducirt geweſen. Dies zu vermeiden, mußte im Abendmahl auch hinſichtlich der Zeichen nur vom Eſſen und Trinken, aber in keiner Weiſe mehr vom Schlachten und Blutvergießen die Rede ſein. Aber der Herr nimmt nicht bloß Brod und Wein, ſondern Paſſahbrod und Paſſahwein, Opferbrod und Opferwein. Dieſe Gaben, welche laut Obigem das ganze, Gott hinzugebende Leben des prieſterlich heiligen Menſchen bedeuten, nimmt der Herr vor dem Abendmahl, vor dem Segnen, alſo ehe Sacrament und Sacramentsgenuß da war; er nimmt dieſelben, nicht giebt er ſie den um ihn Verſammelten, ſondern er nimmt ſie als von ihnen; ihr ganzes Leben nimmt er in dieſen Symbolen von ihnen entgegen, wie der Hausvater, wenn eine Familie ein Dankopfer brachte, die zu opfernden Gaben als von der ganzen Familie nahm und darbrachte; und über dieſe Gaben ſpricht er Dankgebet, welches natürlich den Dank für das ganze Leben und alle ſeine Segnungen zum Inhalt hatte, bringt alſo in dieſen Symbolen das ganze Leben der Seinen betend Gotte dar. Und nun erſt geht er auf das Andere über, ſegnet die Gaben, und legt auf dieſe das Leben der Communicanten bedeutenden Symbole durch ſein Wort die ſacramentlichen Gnaden und Gaben, ſo daß auf der einen Seite nunmehr Sacrament iſt, was vorher nur Euchariſtie war, und Gabe Gottes an die Menſchen, was bis dahin nur Gabe der Menſchen an Gott war, auf der anderen Seite aber auch die ſacramentlichen Gnaden und Gaben als auf das in dem Brod und Wein vorgeſtellte menſchliche Leben gelegt, des Herrn Fleiſch und Blut als in das Menſchenleben eingehend, demſelben ſich einend erſcheinen. Darin liegt denn ein Dreifaches. Erſtens zeigt der Herr, indem er ſo thut, ein Moment an der Natur des Abendmahls auf: indem er ſein zu genießendes Fleiſch und Blut ſacramentlich den Dingen einigt, welche nach der a. t. Cultusanſchauung das Leben der Gottesdienſt thuenden Menſchen bedeuten, zeigt er, daß ſein Fleiſch und Blut ſeiner Menſchen Fleiſch und Blut zu werden,

in ihr Leben einzugehen, ihr Leben zu erfüllen und zu nähren beſtimmt ſein ſollen. Zweitens zeigt der Herr durch dies ſein Thun, daß, wenn die Seinen zuſammenkommen, ſein Abendmahl zu halten, d. h. in n. t. Weiſe Gottesdienſt zu thun, dann allerdings auch von ihnen euchariſtiſches Opfer gebracht werden, und daß dies euchariſtiſche Opfer der Chriſten in der Frucht der Lippen und in der Frucht der Werke, in Gebet und thätlicher Hingebung an Gott beſtehen ſoll. Dabei iſt ſelbſtverſtändlich, daß die Form, in welcher der Herr dies thut, nicht obligatoriſch ſein, daß es nicht geſetzlich bindende Bedeutung haben kann, wenn der Herr hier das euchariſtiſche Opfer nicht allein in die Form des Gebetsworts, ſondern auch, die a. t. Symbolik feſthaltend, in die Form der Gaben faßt. Wenn die älteſte Kirche, ſich dem Thun des Herrn auch der Form nach genau anſchließend, vor jeder Abendmahlsfeier Gaben darbrachte, über dieſen Gaben in einem colligirenden Gemeindegebet dem dreieinigen Gott dankte, der Himmel und Erde und ſein Reich geſchaffen, dem Menſchen Leben und alle Güter vom Brode an bis zum Heil gegeben hat und auch erhält, und aus dieſen Gaben, während die Maſſe derſelben zur Erhaltung der kirchlichen Anſtalten und zur Verſorgung der Armen verwendet wurde, auch das Brod und den Wein nahm, welche ſie dann ſegnete, um darnach Abendmahl zu halten — ſo war ſie dabei durchaus im Rechte: ſie brachte, dem Vorgange des Herrn auch äußerlich folgend, die Frucht der Lippen im Gebet und die Frucht der Werke in ſymboliſirenden Gaben dar. Wenn dagegen unſere Kirche aus ſpäter geſchichtlich nachzuweiſenden Gründen die Darbringung von Gaben hat fallen laſſen, und ſomit von dem Vorgange des Herrn der Form nach abgegangen iſt, ſo mag ihr daraus kein Vorwurf gemacht werden, weil die Form eine geſetzliche Bedeutung nicht haben kann. Aber allerdings wird unſere und jede chriſtliche Kirche nicht allein durch dies Thun des Herrn gehalten, ſondern auch innerlich genöthigt ſein, ihrem Gott die Frucht der Werke darzubringen, und auch in ihren Gottesdienſten auch dies Moment des euchariſtiſchen

Opfers neben der Frucht der Lippen zur Darſtellung zu bringen. Drittens ſetzt der Herr durch dieſes ſein Thun das euchariſtiſche Opfer der Seinen und das Abendmahl in das ſachgemäße Verhältniß, und beſtimmt darnach ihre Abfolge im Gottesdienſt: wie der Herr erſt Dankgebet und Gaben vor Gott brachte, und dann ihnen ſein Abendmahl gab, ſo werden die Chriſten erſt die Frucht der Lippen und der Werke zu opfern, und darnach das Sacrament zu empfangen haben. Nicht daß dieſe Aufeinanderfolge ein äußerliches Geſetz wäre, ſondern ſie wird durch die Natur der Sache erfordert. Und zwar nicht darum muß das euchariſtiſche Opfer der Abendmahlsfeier vorangehen, weil das Abendmahl nicht ohne unſer voraufgehendes Beten und Darbringen Abendmahl, Sacrament ſein könnte. Daß der Herr bei der Einſetzung des Abendmahls Paſſahbrod und Paſſahwein nahm, war für die ſacramentliche Dignität des Abendmahls von gar keinem Belang; es würde Sacrament geweſen ſein, auch wenn er nicht Opferbrod, ſondern gemeines Brod genommen hätte, denn nicht dadurch, daß es vorher Opferbrod war, ſondern durch des Herrn Segenswort ward Brod und Wein ſein Fleiſch und Blut. So thut nun auch unſer Beten und Danken, unſer euchariſtiſches Opfer gar Nichts dazu, daß das Abendmahl Abendmahl werde; nicht unſer Gebet und Handeln, ſondern allein des Herrn Wort und Segen machen das Abendmahl; das Abendmahl iſt weder ganz noch theilweiſe ein von uns gebrachtes Opfer, ſondern ganz ausſchließlich und einſeitig des Herrn Gabe an uns. Vielmehr hat die Forderung, daß das euchariſtiſche Opfer der Chriſten ihrem Abendmahlsgenuß vorangehen ſoll, daß wir, ehe wir communiciren, Gebet und Dank, ja unſer ganzes Leben Gott darbringen und ergeben ſollen, einfach dieſen Grund: Das Abendmahl iſt nicht Opfer, ſondern Opfermahl; am Opfermahl aber kann nur Theil haben, wer durch das vorgängige Opfer entſündigt und geheiligt iſt, daß er Gott prieſterlich nahen, ſeine Minchah vor ihn bringen kann; alſo, ehe wir zum Abendmahl ſchreiten können, werden wir vorher durch Buße und Glauben in den

Opfertod Jeſu gefaßt, und alſo in dem Stande der Prieſterlichkeit uns befinden, auch daß Solches der Fall, im Gottesdienſt vor dem Abendmahlsgenuſſe durch prieſterliche Darbringung unſeres euchariſtiſchen Opfers irgendwie bethätigen, zur Darſtellung bringen müſſen. Das ſind die Folgen, welche ſich für den n. t. Gottesdienſt daraus ergeben, daß der Herr ſein Abendmahl an Brod und Wein der Minchah anknüpfte.

Hiemit haben wir denn die den neuteſtamentlichen Cultus im Unterſchiede von dem altteſtamentlichen Cultus conſtituirenden Elemente: An die Stelle des nach allen ſeinen Arten in dem Tode Jeſu erfüllten und darum wegfallenden blutigen, ſühnenden Opfers tritt im chriſtlichen Gemeindegottesdienſt das den Tod Jeſu verkündende und aneignende Wort Gottes; und wenn das altteſtamentliche blutige Opfer ſich in verſchiedene Arten zerlegte, um den verſchiedenen ſubjectiven Bedürfniſſen der Menſchen entgegen zu kommen, ſo vermag der Reichthum dieſes Wortes vom Kreuz bei richtiger Behandlung noch viel mehr Allen Alles zu werden. Welche aber durch dies Wort vom Kreuz ſich zu Buße und Glauben erwecken laſſen, die haben dann, zwar nicht Zehnten und Erſtlinge und Brod und Wein, wohl aber das euchariſtiſche Opfer der Frucht der Lippen und der Frucht der Werke zu Lobe Gottes und im Dienſt der Brüder Gotte zu opfern. Welche aber alſo in Jeſu Tod gefaßt und prieſterlich Gotte zu nahen vermögen, die ſpeiſt er dann auch, zwar nicht mit den abgethanen (Ebr. 13, 9 ff.) Opfermahlen des Fleiſches der altteſtamentlichen blutigen Opfer, wohl aber mit ſeinem Abendmahl, mit dem Leibe und Blute ſeines Sohnes zum Frieden und Leben. Alſo Predigt, Verkündigung des Wortes Gottes, das euchariſtiſche Opfer der Frucht der Lippen und der Werke, und das Abendmahl ſind die den neuteſtamentlichen Gottesdienſt conſtituirenden Elemente, und der chriſtliche Cultus wird darin beſtehen, daß Gott mit den Menſchen, welche durch Taufe und Wort in ſein Volk eingeboren ſind, durch Wort und Abendmahl handelt, dieſe Menſchen aber wiederum in Buße

und Glauben, Bitte und Bekenntniß, Dankſagung und thätlicher Selbſthingabe vor Gott handeln.

Von hier aus wird ſich denn auch leicht und ſicher überſehen laſſen, wie die übrigen altteſtamentlichen Cultusinſtitutionen ſich auf neuteſtamentlichem Gebiete anders werden ſtellen müſſen.

Zuvörderſt beſtimmen ſich die im Cultus handelnden Perſonen im neuteſtamentlichen anders als im altteſtamentlichen Cultus. Zwar ſind dieſe handelnden Perſonen hier wie dort Gott und ſeine Menſchen. Denn auch im altteſtamentlichen Cultus kommen nicht bloß die Chriſten unter ſich zuſammen, um ihre Frömmigkeit darzuſtellen, um Gott ihre frommen Werke vorzuthun, um mit einander ihre frommen Uebungen zu treiben. Dieſe einſeitige Anſchauung des chriſtlichen Cultus als Selbſtdarſtellung der Frömmigkeit oder als gemeinſame Uebung in der Frömmigkeit iſt abſolut abzuweiſen. Vielmehr kommt im neuteſtamentlichen Gottesdienſte Gott mit ſeinen Chriſten zuſammen, um ſie zu weiden mit ſeinem Worte und ſie zu ſpeiſen mit ſeinem Abendmahl, damit ſie je frömmer und frömmer werden; und dieſem Handeln Gottes an ſeinem Volke hängt ſich dann das Handeln Dieſes vor ſeinem Gott erſt an als die menſchliche Antwort auf die göttliche Anrede. Sodann kommt Gott auch im neuteſtamentlichen Gottesdienſte nur mit ſeinem Volke zuſammen. Denn wenn auch Gott in der neuteſtamentlichen Zeit mit allen Menſchen, Juden und Heiden, durch Taufe und miſſionariſches Wort handeln will, ſo ſetzt doch die Theilnahme am Gemeindegottesdienſt, das Handeln Gottes durch weidendes Wort und Abendmahl an dem Menſchen voraus, daß ſolcher Menſch unterwieſen und getauft ſei. Dies ſchließt nicht aus, daß die Chriſten nicht ihre Gottesdienſte auch den Ungetauften und Unbekehrten öffnen und ſie ſo einrichten, daß ſie zur Bekehrung derſelben mit dienen. Aber eigentlich cultusfähig, Objecte für das Handeln Gottes durch Abendmahl und weidendes Wort können doch nur Diejenigen ſein, die bereits durch Lehre und Taufe in das Volk Gottes eingepflanzt ſind. Nur darf man dar-

aus nicht wieder die Folgerung ziehen, daß es alſo im neuteſtamentlichen Cultus nicht mehr auf das Handeln, Geben, Lehren, Darreichen Gottes an die Chriſten, ſondern nur auf Bethätigung und Darſtellung des in den Chriſten vorhandenen Glaubenslebens ankomme, denn auch die Chriſten haben immerfort Noth von Gott zu empfangen, und nur in dem Maaße als ſie empfangen, haben ſie Etwas zu bethätigen und darzuſtellen.

Aber dieſe handelnden Perſonen ſtellen ſich nun doch im neuteſtamentlichen ganz anders als im altteſtamentlichen Cultus zu einander. Erſtens handelt Gott im neuſtamentlichen Cultus mit ſeinem Volke durch das Evangelium von ſeinem erſchienenen Sohne zur vollen ewigen Erlöſung, während er im altteſtamentlichen Cultus mit ſeinem Volke durch Geſetz und Verheißung zur Hoffnung handelte. Sodann iſt die Zugehörigkeit zum neuſtamentlichen Gottesvolke zwar nicht mehr an iſraelitiſche Abſtammung und Beſchneidung gebunden, denn alle Menſchen aus allerlei Volk ſind Apg. 10, 35 Gott angenehm, wenn ſie ſeinen Willen thun, nemlich ſein Wort annehmen und ſich taufen laſſen; aber eben darum iſt die Volkszugehörigkeit doch auch hier nicht unvermittelt, ſondern durch einer höheren Ordnung angehörige Dinge, durch Taufe und Wort und deren gläubige Annahme, vermittelt. Endlich ſind alle Diejenigen, welche im Glauben an das Wort vom Kreuz ſich den Opfertod Jeſu angeeignet haben, durch das Blut Jeſu geheiligt und zum Eingange in das Heilige, zum Hinzutreten zu dem Gnadenſtuhl Ebr. 4, 16. 10, 19 berechtigt. Wenn die nur ideelle Prieſterlichkeit des altteſtamentlichen Gottesvolks in dem Geſchlechte Aarons repräſentirt, wenn der einzelne Iſraelit immer noch durch das mittleriſche Werk dieſer Prieſter Gott gemittelt werden mußte, ſo iſt dagegen das neuteſtamentliche Gottesvolk in Wahrheit 1 Petri 2, 9 ein Prieſtervolk, und jeder Einzelne in ihm ein menſchlicher Mittlerſchaft nicht bedürftiger Prieſter. Das altteſtamentliche levitiſche Prieſterthum hat alſo auf neuteſtamentlichem Boden keinen Platz. Aber auch hier iſt über der negativen Seite

nicht die poſitive zu überſehen. Denn zuvörderſt ſind wir Chriſten keineswegs ohne Prieſter, ſondern wir haben den Einen ewigen Hohenprieſter, und nur weil und ſo lange wir den haben, ſind wir ſelbſt Prieſter und keiner menſchlichen Mittlerſchaft bedürftig. Sodann darf man aus dem allgemeinen Prieſterthum aller Chriſten nicht die abſtracte Gleichheit ihrer aller in Beziehung auf Das folgern, was ſie im Gemeindeleben zu thun haben. In Beziehung auf die Heiligkeit, auf den Zugang zum Vater ſind alle Gläubigen einander gleich, aber darüber, worin ſie dem Herrn in dieſem Leben zu dienen haben, entſcheiden Amt, Stand und Beruf. Und das iſt auch für den Cultus wichtig. Da im Cultus nicht die Chriſten unter ſich, ſondern Gott mit ihnen zuſammenkommt, um durch Wort und Sacrament an ihnen zu handeln, ſo bedarf es eines Amtes, das in Gottes Namen das Wort predigt und das Sacrament reicht. Solch Predigtamt iſt dann kein Prieſterthum, da ſeinen Trägern keine Heiligkeit vor anderen Chriſten zukommt; noch iſt das Werk deſſelben ein mittleriſches, da das Mittelnde nicht in ſeiner rein inſtrumentalen Thätigkeit des Predigens und Sacramentreichens, ſondern lediglich in dem hoheprieſterlichen Werk Jeſu ſelbſt liegt. Wohl aber iſt dies Predigtamt ein Amt in der Kirche; denn wie das allgemeine Prieſterthum überhaupt nicht Das beſagt, daß Jeder Jedes zu thun hätte, ſo auch Das nicht, daß Jeder zu predigen und Sacrament zu reichen hätte; vielmehr entſcheiden auch hier Amt und Beruf, welche dem Einen das Predigtamt und Anderen andere Thätigkeiten zum gemeinen Beſten zuweiſen. So hat denn auch der Herr mit der That geordnet, daß für die Verwaltung ſeines Wortes und Sacramentes ein Amt beſtehen und von der Kirche mit Perſonen beſetzt werden ſoll: er hat in den Tagen ſeines Fleiſches nicht bloß eine Gemeinde geſammelt, ſondern auch aus derſelben Apoſtel ausgeſondert, und denſelben neben Anderem auch den Dienſt am Wort und Sacrament übergeben, welchen dann ſie wieder anderen treuen Menſchen befohlen haben. So gewiß demnach das altteſtamentliche Prieſterthum

weggefallen iſt, ſo gewiß giebt es doch ein neuteſtamentliches Predigtamt; und ſo gewiß der neuteſtamentliche Cultus für mittleriſches Werk keinen Raum hat, ſo gewiß verläuft doch derſelbe weſentlich darin, daß das Predigtamt Wort und Sacrament verwaltet, und die Gemeinde Dem gegenüber empfängt und ihre prieſterlichen Opfer des Gebetes, Bekenntniſſes u. ſ. w. darbringt.

Aehnlich ſteht es mit der Cultusſtätte. Wenn die Bindung des Alten Bundes an eine Nationalität und der Zweck des Alten Bundes, dem kommenden Heil eine Stätte zu bereiten, die Folge gehabt hatten, daß Gott ſeine Gnadengegenwart, ſein Zuſammenkommen mit ſeinem Volk an eine beſtimmte Localität verbunden hatte, ſo hörte dies im Neuen Bunde natürlich auf, da der Zweck desſelben eben die Verbreitung des erſchienenen Heils zu allen Völkern iſt. Wir haben Joh. 4, 21. Matth. 12, 6. Joh. 2, 19. Marc. 14, 58. 13, 2 die beſtimmten, den Tempel aufhebenden Worte des Herrn. Und mit dem Tempel fällt natürlich auch der Altar, der ja nur die Concentrirung und Potenzirung des Tempels iſt. Nicht ſchattenhaftes Altarfeuer, ſondern das Feuer des heiligen Geiſtes ſelbſt ſoll in den Gottesdienſten der Chriſten brennen, Gottes Gnadengaben in ihnen verſiegeln durch Läuterung ihrer Herzen, und ihre Gebete entgegennehmen und vor Gott tragen. Aber aus dem Allen folgt nun wieder nicht, daß es auf neuteſtamentlichem Gebiete in keinem Sinne ein Wo gäbe, dahin ſich Gott mit ſeiner Gnadenwirkung verbunden hätte, daß nunmehr die Menſchen lediglich nach ihrem Willen und Gefallen Cultusſtätten machen könnten. Denn „im Geiſt und in der Wahrheit" Joh. 4, 23 will Gott fortan angebetet ſein; Geiſt und Wahrheit aber theilt Gott den Menſchen nur durch ſein Wort und Sacrament mit; und es kann alſo eine Stätte des rechten Cultus immerhin nur da ſein, wo Gott durch Wort und Sacrament ſich und ſeine Gnaden giebt. Mithin nicht dadurch, daß die Chriſten an einem Ort zuſammenkommen, ſondern dadurch, daß Gott an einem Orte ſein Wort und Sacrament, an welche er ſeine

Gnadengegenwart verbunden hat, ſeinen Chriſten giebt, wird ſelbiger Ort eine Cultusſtätte; nicht Menſchen durch ihr Thun, ſondern nach wie vor Gott macht Cultusſtätten dadurch, daß er an einem Ort ſein Wort und Sacrament giebt; und nur ſofern Gott ſein Wort und Sacrament ſeiner Kirche übergeben hat, kann man ſagen, die Kirche vermöge an beliebigen Orten gottesdienſtliche Stätten zu machen, nemlich indem ſie allda Gottes Wort erſchallen läßt und ſein Abendmahl hält. Kein Ort der Erde iſt fortan an ſich heilig und eine Stätte der göttlichen Gnadengegenwart, ſondern jeder Ort der Erde kann fortan eine ſolche Stätte werden, aber er kann es auch lediglich nur dadurch werden, daß an ihm Gottes Wort verkündigt und ſein Sacrament gereicht wird.

Damit fällt denn auch die Dreitheilung der altteſtamentlichen Cultusſtätte. Seit durch den Tod Jeſu Matth. 27, 51 der Vorhang zerriſſen iſt, wohnt Gott nicht mehr in einem getrennten Allerheiligſten, ſondern Schechinah, Cherubim und Kapporeth ſind fortan in Wort und Sacrament befaßt, und in denſelben in die Mitte des neuteſtamentlichen Volks getreten. Dies neuteſtamentliche Volk aber ſteht nicht mehr im Vorhofe, der mit ſeinem blutigen Dienſt abgethan iſt, ſondern es hat in der Taufe ſeine Füße gewaſchen, ſich mit prieſterlich reinen Kleidern des Heils angethan, und iſt in das Heilige eingetreten, ſeine neuen Opfer darzubringen. Es iſt alſo nur das Heilige geblieben; und dies Heilige iſt allenthalben, wo Gott in ſeinem Wort und Sacrament unter ſein Volk tritt und ſein Volk ihm Gebet opfert; ja dies Volk iſt 1 Cor. 3, 16. 17 ſelbſt das Heilige, der Tempel. Aber eben damit tritt auch gerade an dieſem Punkte klarer als an jedem anderen vor das Auge, wie das neue Teſtament niemals die bloße Verneinung, ſondern ſtets zugleich die poſitivſte Erfüllung des Alten Teſtaments iſt. Wenn wir nemlich das S. 113 ff. über den Dienſt im Heiligen Geſagte mit Demjenigen vergleichen, was wir S. 211 als die den neuteſtamentlichen Cultus conſtituirenden Elemente befanden, ſo werden wir mit Ueberraſchung erkennen, daß der neuteſtamentliche

Cultus eben Nichts ist, als die Erfüllung Dessen, was in dem symbolischen Dienst des Heiligen vorgebildet war. Denn der Leuchter des Heiligen bildet den Dienst des Wortes in der Gemeinde, der Rauchaltar das Gebetsopfer der entsündigten Gemeinde und die beständige Minchah des Schaubrodtisches das Opfer der Frucht ihrer Werke vor, während das Essen der süßen Brode wie alles Opferessen auf das Abendmahl hinausdeutet. In dem neutestamentlichen Gottesdienst aber giebt Gott wirklich das Licht seines Wortes der Gemeinde, und diese stellt es auf ihren Leuchter; da bringt die Gemeinde wirklich die Frucht ihrer Lippen und ihrer Werke dar, und Gott nimmt solche Opfer an; da speist Gott wirklich seine Gemeinde unter Brod und Wein mit dem rechten unblutigen Opfermahl. Also, während der ganze übrige Tempeldienst dahin fällt, bleibt der Dienst des Heiligen, so jedoch daß, was sich bei ihm nur in der Form symbolischer Vornahmen und priesterlicher Verrichtungen giebt, auf neutestamentlichem Gebiete als das wirkliche Handeln Gottes an seiner Gemeinde und dieser vor Gott auftritt. Dem entsprechen auch die directen Aussagen des neuen Testaments. Es wird uns Ebr. 9, 1. 2 ff. gesagt, daß der Dienst des Heiligen im neuen Testament nach seinen äußerlichen Formen aufgehoben ist; aber die Stellen Ebr. 10, 19. Offenb. 1, 12. 13. 20. 5, 8 ff. 8, 3 ff. 1 Cor. 10, 16 ff. zeigen, daß der Gottesdienst der Christen als die Erfüllung des Dienstes im Heiligen gilt; und eben dies ist Mal. 1, 11 geweisſagt.

Mit den gottesdienstlichen Zeiten endlich liegt es ebenfalls nach der einen Seite so, daß die betreffenden a. t. Institutionen auf n. t. Gebiete in Wegfall kommen müssen. Schon die Aussonderung von als solchen heiligen Zeiten verträgt sich mit den n. t. Anschauungen nicht. Vielmehr soll, was das tägliche Opfer und die Heiligung der ganzen Monate durch die Feier der Neumonde vorbildeten, nunmehr eine Wahrheit werden: es soll fortan das ganze Leben des Volkes Gottes wirklich Ein Gottesdienst sein. Dies Princip mit seinen Consequenzen ist Gal. 4, 10. Col. 2, 16 ff. Röm. 14, 15

beſtimmt ausgeſprochen. Auch der Begriff der a. t. Sabbathruhe trifft für das N. T. nicht mehr zu. Iſrael ſollte dabei einer Seits in Buße des durch die Sünde verlorenen Weltfriedens gedenken. Dieſer Friede aber iſt jetzt der Welt durch das Werk Chriſti wiedergewonnen. So ſehr daher auch die Buße ein Moment des chriſtlichen Lebens iſt und bleibt, ſo kann ſie doch nicht von dem auf Chriſtum blickenden Glauben abgelöſt, nicht fixirt werden, nicht für ſich beſtimmte Zeitmomente erfüllen. Anderer Seits ſollte Iſrael durch die Sabbathruhe wiſſen, daß der Gott der Erlöſung, der es aus Egypten errettet und nach dem Lande der Verheißung geführt hatte, noch einen Weltſabbath wiederherſtellen werde. Da nun aber dies Werk der Erlöſung durch Chriſtum vollbracht war, war auch dies weisſagende Moment der Sabbathruhe der Erfüllung gewichen. Darum war aber auch überhaupt das Ruhen nicht mehr die adäquate Form für das n. t. Feiern und Gott Dienen. Was die Sabbathruhe bedeutete, war in Chriſto grundleglich vollendet; und was davon noch nicht vollendet und fertig war, nemlich die Aneignung des Werks Chriſti und des von ihm erworbenen Friedens Seitens der Welt, das war durch Ruhen nicht fertig zu ſchaffen. Vielmehr gilt es, ſeit in Chriſto das Heil gegeben iſt, fleißig zu treiben das Evangelium des Friedens, und das Zukünftige nicht ſowohl zu erwarten, als vielmehr auf Grund des Vollbrachten herbeizuführen. Dies kann nur durch Uebung des Wortes Gottes und Gebrauch des Sacraments geſchehen. Durch ſolche Uebung alſo werden künftig Tage und Zeiten geheiligt werden müſſen. Mit der Sabbathruhe hing aber auch die Feier des ſiebenten Tages zuſammen, und fiel folglich mit jener. Ueberdem gründet ſich die Feier des ſiebenten Tages auf die Vollendung der erſten Schöpfung; und da durch Chriſtum eine zweite neue Schöpfung geworden iſt, ſo ziemt es den Kindern dieſer neuen Schöpfung nicht mehr, das Gedächtniß der alten zu begehen. So ſpricht denn der Herr ſelbſt Matth. 12, 8. Marc. 2, 27 die Aufhebung des Sabbaths und der Sabbathruhe beſtimmt aus, und die Apoſtel,

z. B. Col. 2, 16 ff., wiederholen Solches. Und mit dem Sabbathtage fallen natürlich auch die nur ſeine Idee näher ausführenden Inſtitutionen des Sabbathmonats, Jahresſabbaths, Jobeljahrs weg. Ein Gleiches muß auch allen Erſtlings- und Erntefeſten geſchehen. Denn die Ernte hat nicht das abſolut Weisſagende mehr; was der Iſraelit bei ſeinen Erntefeſten in der Zukunft liegen ſah, iſt ſeinem wirkſamen Anfange nach mit Chriſto wirklich eingetreten; die Zeit der Ernte iſt Joh. 4, 35 ſchon da; und wenn ſie auch noch weit nicht zu ihrem Abſchluß gediehen iſt, ſo iſt doch Chriſtus bereits der Erſtling der neuen Schöpfung 1 Cor. 15, 20 ff. geworden, und auch aus der Menſchheit ſind die Erſtlinge der neuen Creatur Jacob. 1, 18. Offenb. 14, 4 gewonnen. Von Feſten futuriſcher, eſchatologiſcher Bedeutung im a. t. Sinne kann alſo keine Rede mehr ſein. Weiter können aber auch die Feſte mnemoniſcher Bedeutung, als Paſſah und Laubhütten, ferner nicht von Beſtand ſein. Denn da das Reich Gottes nunmehr nicht mehr auf den Gottesthaten der Ausführung aus Egypten und der Einführung in Canaan, ſondern auf denen des Todes und der Auferſtehung Jeſu ſteht, ſo werden etwaige mnemoniſche Feſte ſich auch nicht mehr auf jene, ſondern auf dieſe Gottesthaten zu baſiren haben. So haben wir denn auch den Herrn das Paſſahfeſt mit Beſtimmtheit abrogiren ſehen. Wenn ferner manchen a. t. Feſten die Bedeutung zukam, Pfänder und Zeichen der göttlichen Bundesgnade zu ſein, wenn z. B. es ein Unterpfand der göttlichen Gnade war, daß Gott Iſrael den Sabbath und ſeine Ruhe ſchenkte, ſo paßt auch dieſe Form für die n. t. Offenbarung, welche das Wort zum Träger der Gnade hat, nicht mehr. Der Verſöhntag endlich kann nach ſeiner abſoluten Erfüllung in dem Tage von Golgatha in keiner Weiſe mehr fortdauern.

Wenn aber auch hiernach der ganze a. t. Feſtkalender aufgehoben iſt, wie denn Gal. 4, 10. Col. 2, 16 ff. dies auch ausſprechen, ſo trägt doch auch hier das verſchwindende Alte die Keime des Neuen in ſich. Wir ſahen, wie ſich an die

Stelle der a. t. Sabbathruhe in der n. t. Gemeinde die Uebung des Wortes und Gebetes und der Gebrauch der Sacramente ſetzt. Und da dies, ſo lange die n. t. Gemeinde in der Zeitlichkeit wandelt, auch wird in der Zeit geſchehen müſſen, ſo wird es auch hier, wie zur Einrichtung von Cultusſtätten, ſo auch zu Feſtſtellung von gottesdienſtlichen Tagen kommen. Dem ſteht auch Nichts entgegen, wenn nur der geſetzliche Geſichtspunkt, als ob das Halten von Tagen an ſich Gerechtigkeit vor Gott und Erhaltung in ſeiner Gnade gewähre, fern und dagegen feſtgehalten wird, daß die Bedeutung ſolcher Tage nur in der Uebung des Wortes Gottes und des Gebetes und im Sacramentsgebrauch liegt, und daß, was ſie den Menſchen gewähren, nicht aus ihnen ſelbſt oder aus ihrer Feier, ſondern aus dem Gebrauch dieſer Gnadenmittel fließt. Handelt es ſich aber um die Feſtſtellung von Tagen, an welchen die n. t. Gemeinde zuſammenkomme, um ſich mit einander durch den Gebrauch der Gnadenmittel im Glauben zu üben, ſo geben dafür die den N. B. conſtituirenden Thatſachen die Anleitung. Wie Sabbath, Paſſah u. ſ. w. nur durch Erfüllung weggefallen ſind, ſo wird auch dieſe Erfüllung immerhin Das in ſich tragen, was zu ihrem Erſatz, ſo weit es desſelben bedarf, dient. Und da ſind denn namentlich zwei Momente wichtig.

Erſtens haben wir zwar geſehen, daß und warum der ſiebente Tag auf a. t. Gebiete nicht mehr gefeiert werden kann. Aber noch früher ſahen wir, daß im a. t. Cultus das der Sabbathidee inhärirende eschatologiſche Moment ſich auch in der Feier beſonderer Tage und Zeiten fixirt, und daß dieſe auf das zukünftige Neue hinausweiſenden Tage und Zeiten, nemlich die Schlußtage der großen Feſte, die Feſte der Webegarbe und Webebrode, der Jahrſabbath, das Jobeljahr, immer achte Tage, achte Wochen, achte Jahre ſind, oder, was dasſelbe iſt, erſte Tage, erſte Wochen, erſte Jahre, welche ihrer Feſtbedeutung zu Folge nach einem eine alte Aera abſchließenden Sabbath eine neue Aera anheben. Dieſe neue Aera, welche ſich in dieſen auf achte Zeiten fallenden

a. t. Feſtzeiten vorbildet, iſt nun aber mit Chriſto eingetreten. Mithin muß ſelbſt nach der Conſequenz der a. t. Anſchauungen unter dem Neuen Bunde der achte oder erſte Tag gefeiert werden, weil er von Alters her das Anheben der neuen Aera bedeutet. Die Vertauſchung des Sabbaths gegen den Sonntag iſt alſo gegeben. Nur wird freilich der Sonntag nicht durch Sabbathruhe, ſondern laut Obigem durch Gebrauch der Gnadenmittel zu begehen ſein. Auch wird die eſchatologiſch-prophetiſche Bedeutung, welche der achte Tag im a. t. Cultus hatte, nach der Erfüllung in Chriſto auf n. t. Gebiete in die mnemoniſche übergehen müſſen. Um ſo mehr als die Thatſache, durch welche die neue Aera eingetreten iſt, durch welche der Herr das Alte vernichtet hat und der Erſtling einer neuen Creatur, Zeit und Welt geworden iſt, nemlich die Auferſtehung des Herrn, auf den achten oder erſten Tag, auf den Sonntag nach dem Sabbath geſchah. Dazu kommt, daß es ſchwerlich bedeutungslos ſein kann, wenn der Herr in den Tagen nach ſeiner Auferſtehung gerade an den Sonntagen unter ſeine verſammelten Jünger tritt. Noch an dem Auferſtehungsſonntage ſelber trat er Luc. 24, 13—35 und 24, 36—43. Joh. 20, 19—23 zwei Mal in die Mitte der Seinen, und zwar (vgl. V. 27. 45 ff. 30. 35) in gottesdienſtlicher Weiſe, ihnen predigend, das Abendmahl reichend. Auch die Erſcheinung Joh. 20, 26—29 fiel (vgl. V. 26) auf einen Sonntag; und wenn da von Predigen und Abendmahlreichen Nichts erwähnt wird, ſo iſt zu bemerken, daß hier (vgl. V. 24. 30. 31) nur das auf den Thomas Bezügliche als Beweis für die leibhaftige Auferſtehung des Herrn referirt werden ſoll. Die Erſcheinung Joh. 21 endlich fällt nicht auf einen Sonntag; aber hier erwarten ihn die Jünger auch nicht verſammelt; es findet hier nach V. 12. 13. 15 zwar ein Mahl ſtatt, und er giebt ihnen die Speiſe, aber es werden alle an die Einſetzungsworte des Abendmahs erinnernde Ausdrücke vermieden; es heißt wohl, daß er das Brod nahm und gab, aber nicht, daß er dankte und brach; es iſt auch ſein Thun mit dem Fiſch gerade ſo wie ſein Thun mit dem Brod be-

ſchrieben; und das Mahl wird mit dem nie vom Abendmahl gebrauchten Worte ἀριστῆν bezeichnet; ſo daß dieſe Erzählung von der nicht am Sonntage ſtatt gefundenen Erſcheinung durch ihre Unterſchiede nur unſere Auffaſſung der am Sonntage ſtattgefundenen beſtätigt. Hiernach dürfen wir erwarten zu finden, daß der Sonntag als der achte und erſte Tag, als der Auferſtehungstag und Tag des Herrn, als der Tag, an welchem der Herr unter die verſammelten Seinen die Gnadenmittel ſpendend treten zu wollen mit der That gezeigt hat, ſich in der chriſtlichen Kirche an die Stelle des Sabbaths als der natürlich in n. t. Weiſe zu begehende Tag ſetzen wird.

Zweitens haben wir geſehen, daß ſich das ganze a. t. Feſtjahr nach dem Paſſah regulirte. Nun hört aber das a. t. Paſſah nur ſo auf, daß es ſich in den Grundthatſachen des N. B. erfüllt; und dieſe Grundthatſachen fallen mit den Daten des Paſſah und der darnach berechneten a. t. Feſte zuſammen: Am Paſſahſchlachttage ſtarb der Herr, am großen Sabbath lag er im Grabe, am Tage nach dem gerade auf einen wirklichen Sabbath fallenden großen Sabbath, am achten Tage alſo ſtand er auf, in der heiligen Zeit der 50 Tage erſchien er noch den Jüngern und fuhr er gen Himmel, und am Feſte der Erſtlingsbrode erfolgte die die Erſtlinge der Kirche Gottes hervorbringende Geiſtesausgießung. Kam es alſo der chriſtlichen Kirche auf die Feſtſtellung mnemoniſcher Feſte an, ſo war hier gerade für die Grundthatſachen des Heils eine Reihe feſter Data gegeben; und es müßte geradezu Wunder nehmen, wenn ſich nicht bald die Spuren davon zeigen ſollten, daß man den Sonntag im Jahr, an welchem der Herr auferſtanden war, vor den anderen ausgezeichnet, alſo ein jährliches Oſtern gehalten, von da rückwärts auf des Herrn Todestag u. ſ. w. und vorwärts auf den Pfingſttag gegriffen, und ſo ein Kirchenjahr, und zwar wiederum von Oſtern aus, zu bilden angefangen habe.

So liegen in den das a. t. Feſtjahr aufhebenden Thatſachen ſelbſt die factiſchen Grundlagen für die Feſtſtellung gottesdienſtlicher Tage und jährlicher Zeiten, für die gottes-

dienſtliche Zurechtlegung wie der Wochen ſo des Jahrs nach n. t. Geſichtspunkten.

Auf dieſen factiſchen und ideellen Grundlagen beruht der n. t. Cultus. Und wir können nur unſere obige Behauptung wiederholen, daß der n. t. Cultus ſich auf den Tempelcultus gründet. Freilich thut er dies nicht in äußerlich imitatoriſcher, ſondern in organiſcher Weiſe: Der a. t. Cultus ſtellt in ſeinen Formen vorbildlich das Künftige dar; indem nun dies Künftige wirklich wird, zerfallen zwar jene Formen; aber da dies erſcheinende Neue nur die Erfüllung des in jenen Formen Vorgebildeten iſt, ſo müſſen auch die aus dieſem Neuen entſpringenden Cultuseinrichtungen die Weſenheit des in den a. t. Cultuseinrichtungen Abgeſchatteten enthalten. Dagegen liegt nun auch zu Tage, daß der Synagogendienſt nur von ſehr untergeordneter Wirkung auf den n. t. Cultus hat ſein können*). Beſtehen die den n. t. Cultus conſtituirenden Elemente in dem Worte Gottes, dem Opfer des Gebets und der Werke, und dem Abendmahl, ſo bot der Synagogendienſt zunächſt für das Abendmahl und für das Opfer der Werke gar kein Analogon dar. Dagegen finden ſich in ihm allerdings für den Dienſt des Wortes und Gebetes Anhaltspunkte, und nach dieſer Seite hin hat er denn auch wirklich auf die Einrichtung der chriſtlichen Gottesdienſte eingewirkt. Aber auch hier konnte ſich dieſe Einwirkung doch immer nur auf die Form erſtrecken, da doch der Inhalt der chriſtlichen Wortverkündigung und des chriſtlichen Gebets ein gar viel reicherer und nach der Verwerfung des Herrn auch ein anderer, als der der Synagoge war. Ganz bezeichnend ſind daher auch die das Abendmahl nicht mit zum Gottesdienſt rechnenden, den Gottesdienſt nur als Dienſt des Worts und Gebets faſſenden, dabei jeder Geſtaltung des Inhalts zur liturgiſchen Form abgeneigten Reformirten die Erſten geweſen, welche den chriſtlichen Gottesdienſt aus der Synagoge herzuleiten verſucht haben.

*) Vgl. Harnack, der chriſtliche Gemeindegottesdienſt S. 117 ff.

Wir haben nun aber weiter zu ſehen, wie und wie weit ſich auf dieſen Grundlagen der chriſtliche Cultus ſchon in der apoſtoliſchen Zeit entwickelte. Die chriſtliche Kirche iſt nicht, wie die römiſche Doctrin es will, in fertig entwickeltem Zuſtande in die Welt gekommen. Aber ein bloßes Product der in ihr verſammelten Menſchen iſt ſie auch nicht. Eben ſo wenig iſt ſie zu Anfang bloßer Geiſt, der ſich nun allgemach in den Individuen bewußt wird, und ſo zur Geſtaltung kommt. Alle hieran anſtreifenden Gedanken der modernen Theologie ſind in ihrem letzten Grunde pantheiſtiſch. Vielmehr ſteht es um die Entwickelung der Kirche allenthalben ſo wie beim Cultus. Wir haben geſehen, daß ſchon vor dem Daſein der chriſtlichen Gemeinde, vor dem erſten Pfingſten alle factiſchen und ideellen Grundlagen, bereitet von Gott vom Paradieſe her, vorhanden waren, auf denen der n. t. Gottesdienſt ſich zu erbauen hatte. Dazu kam nun am erſten Pfingſten der heilige Geiſt, fügte dieſe Elemente zuſammen, und machte ſie in den Herzen den Gläubigen lebendig. Und damit war die Kirche Chriſti da, und konnte auf ſolchen Grundlagen im heiligen Geiſt durch den Glauben ſich geſtalten und die ihr in ſolcher Schöpfung anerſchaffenen Organe und Gliedmaaßen, und unter dieſen auch ihren Gottesdienſt ausbilden, formiren.

So erfahren wir denn auch aus der Stiftungsurkunde der Kirche Apg. 2 ſelbſt, daß ſchon bei der Pfingſtgemeinde der Gottesdienſt Apg. 2, 42 in Uebung tritt. Das berufende Wort und die Taufe gehen ſammelnd vorauf; die Berufenen aber „hielten dann zu der διδαχῇ τῶν ἀποστόλων, zu der κοινωνίᾳ, zu der κλάσει τοῦ ἄρτου, und zu den προσευχαῖς". Dieſe Ausdrücke laſſen allerdings theilweiſe eine weitere Beziehung, als auf den gemeinſamen Gottesdienſt zu, denn auf die Lehre der Apoſtel ſoll ſich eben das ganze Leben der Kirche und nicht bloß ihr Gottesdienſt gründen, und die Gemeinſchaft der Gemeinde ſoll ſich auch in ihrem ganzen Leben erweiſen. Die Stelle nennt uns die objectiven Dinge, in welchen das Gemeinſchaftsleben der Chriſten einer Seits zuſammengehalten

rd, anderer Seits ſich bethätigt*). Aber eben damit nennt uns auch die Grundelemente des Cultus, weil der Cultus eben die Darſtellung des Gemeinſchaftslebens der Chriſten . Ueberdem werden wir durch das „Brodbrechen" beſtimmt f den Gottesdienſt hingewieſen, und auch durch die „Gebete", ja nicht von dem Leben der Einzelnen, ſondern von den meinſamen, in discreten Acten ſich vollziehenden Gebeten r Gemeinde die Rede iſt. Wir werden uns alſo denjenigen slegern anſchließen müſſen, welche in dieſer Stelle vom emeindegottesdienſt geredet und die weſentlichen Beſtand= eile desſelben aufgezählt finden. In der theilweiſen Allge= einheit der Ausdrücke tritt nur Das heraus, daß das ganze ben der Chriſten Ein Gottesdienſt, und ihr Cultus nur die caliſirung und Fixirung dieſes Einen, das ganze Leben rchwaltenden Gottesdienſtes ſein ſoll.

Da fragt ſich denn zunächſt, wie ſich die vier Dinge, welche pg. 2, 42 uns nennt, zu den drei Dingen verhalten, welche h uns oben S. 210 als die den neuteſtamentlichen Gottes= enſt conſtituirenden Elemente ergaben. Daß wir drei der= eichen gezählt haben, während Apg. 2, 42 vier ſolche zählt, rf uns nicht irren. Denn das Gebet iſt immer die Ant= ort auf die Gaben Gottes, und wo letztere empfangen wer= n, muß Gebet antworten. Das Gebet wird daher im ottesdienſt nicht allein als ſelbſtſtändiges Element aufzu= eten, ſondern auch alle anderen gottesdienſtlichen Vornahmen, ich die Lehre und das Brodbrechen, zu begleiten haben. aher kommt es, daß Lucas, obgleich das Gebet als be= ndere gottesdienſtliche Vornahme, wie wir bald ſehen werden, der κοινωνία mit einbegriffen iſt, doch die προσεύχαι noch ſonders nennt. Auch hier finden wir alſo im Grunde nur ei den neuteſtamentlichen Cultus conſtituirende Elemente ge= nnt, nemlich „die Lehre der Apoſtel", die κοινωνία, und das rodbrechen; und es fragt ſich nur, ob dieſelben mit den n uns oben aufgefundenen, dem Worte Gottes, dem eucha=

*) Ebendaſ. S. 79.

riſtiſchen Opfer der Frucht der Lippen und der Werke, und dem Abendmahl, identiſch ſind. Und da verſteht ſich denn zuvörderſt von ſelbſt, daß mit dem „Brodbrechen" nichts Anderes, als das Abendmahl bezeichnet ſein kann. Auch darüber wird kein Zweifel ſein können, daß die „Lehre der Apoſtel" das ganze Wort Gottes in ſich begriffen habe. Denn wenn auch die mündliche Lehrverkündigung der Apoſtel, welche hier allerdings gemeint ſein muß, zunächſt in der Darlegung des Lebens, des Werkes und des Leidens des Sohnes Gottes beſtand, ſo ließ ſich doch ſolche Darlegung nicht anders als unter Zurückgehen auch auf das Alte Teſtament, nicht anders als zuſammen mit dem Nachweis geben, wie alle Wege Gottes von Anfang her auf Chriſtum angelegt ſeien und in der Perſon und dem Werk desſelben ihr Ziel gefunden hätten; und anderer Seits konnten die Apoſtel unmöglich der Gemeinde Chriſtum bezeugen und verkündigen, ohne zugleich in ähnlicher Weiſe, wie ſie es ſpäter in ihren Briefen thun, die Anwendung davon zu Lehre und Troſt und Beſſerung der Gemeinde zu machen. In der „Lehre der Apoſtel" fällt alſo Alles zuſammen, was das ganze geoffenbarte Wort Gottes, was Geſetz und Propheten, Evangelium und Apoſtolos enthalten. Aber was iſt die κοινωνία? iſt ſie identiſch mit dem euchariſtiſchen Opfer der Frucht der Lippen und der Werke? Dieſe Frage werden wir etwas ausführlicher erörtern, und dabei vorausnehmend auch einige Thatſachen beſprechen müſſen, die ſonſt erſt einem ſpäteren Stadium angehören.

Das Wort κοινωνία wird in unſerer Stelle, zwiſchen zwei ganz concreten Dingen, zwiſchen zwei gottesdienſtlichen Vornahmen genannt, nimmermehr ganz allgemein die chriſtliche Liebesgemeinſchaft bezeichnen können, ſondern ebenfalls etwas Concretes, eine gottesdienſtliche Vornahme bedeuten müſſen, in welcher dieſe Liebesgemeinſchaft ſich bethätigte. Nun wird allerdings im N. T. eine, aber auch nur Eine gottesdienſtliche Vornahme mit dem Namen κοινωνία bezeichnet. Es werden nemlich Röm. 15, 26 die Liebesgaben, welche auf Anordnung des Apoſtels Paulus (vgl. namentlich 2 Cor. 8, 9)

die Gemeinden in Macedonien und Griechenland für die arme Muttergemeinde in Jeruſalem ſammelten, eine κοινωνία genannt. Auch 2 Cor. 9, 13 und Ebr. 13, 16 wird dieſe Sammlung von Liebesgaben κοινωνία genannt. Dieſe Sammlungen geſchahen aber, wie wir aus 1 Cor. 16, 1. 2 erſehen, nach des Apoſtels Anordnung am Sonntage in der gottesdienſtlichen Verſammlung. Wir nehmen auch gleich hinzu, daß bekanntlich ſchon zu den Zeiten und auf Ermahnung und Anordnung der Apoſtel durch Gemeindebeiträge für den Unterhalt der Presbyter geſorgt ward, ſo wie daß nach Phil. 4, 15—18 auch der Apoſtel Paulus von der Gemeinde zu Philippi eine Unterſtützung zu ſeinem Lebensunterhalte empfangen hatte, und daß er dieſe Unterſtützung durch Liebesgaben der Gemeinde ebenfalls (V. 15) unter den Begriff der κοινωνία bringt. Schon hiernach werden wir uns kaum entziehen können, auch Apg. 2, 42 unter der κοινωνία die in den gottesdienſtlichen Zuſammenkünften geſchehende Sammlung von Liebesgaben für die leiblichen und geiſtlichen Bedürfniſſe der Gemeinden zu verſtehen. Wir werden aber in dieſer Auffaſſung noch beſtärkt werden, wenn wir weiter ſehen, warum dieſe Sammlungen κοινωνία genannt wurden, und welche anderweitige Gedankenreihen ſich an dieſe Sammlung von Liebesgaben knüpften.

Ueber Urſprung und Grund dieſer Benennung geben uns die Stellen 1 Joh. 1, 3 und Röm. 12, 13 Aufſchluß: κοινωνία heißt „Theilnehmung", „Gemeinſchaft"; die Sammlung von Liebesgaben aber entſpringt aus Gemeinſchaft, und fördert Gemeinſchaft. Auf der einen Seite ſetzt die Predigt des Wortes (vgl. 1 Joh. 1, 3) die Gläubigen wie zu dem Herrn und durch ihn zu dem Vater, ſo zu einander in Gemeinſchaft, und dieſe Gemeinſchaft bethätigt ſich dann durch die Liebe und ihre Werke, unter welchen das Geben zur leiblichen und geiſtlichen Verſorgung der Brüder allerdings ſo ſehr das vornehmſte iſt, daß es füglich als eine Darſtellung aller Liebeswerke überhaupt gelten kann. Auf der anderen Seite nimmt (vgl. Röm. 12, 13) der alſo Unterſtützende Theil an

dem Mangel des Empfängers, und wiederum Dieſer an dem Reichthum Jenes; auch vereinen ſich ja die Geber im Geben, und die Empfänger im Empfangen und Danken. Und Dies, Gemeinſchaft einer Seits zu bezeugen und anderer Seits zu wirken, war auch geradezu nach 2 Cor. 8, 13—15 die Abſicht, warum die Apoſtel dieſe Sammlungen anordneten, und in den Gemeindegottesdienſt hineinſtellten. Mit Recht erhielt daher der Act im Gottesdienſt, in welchem alſo Liebesgaben geſammelt wurden, den Namen κοινωνία; der Name zeigt uns die Bedeutung des Acts.

Die Stellen Röm. 12, 12. 13 und Ebr. 13, 15. 16 führen uns aber noch weiter. Letztere Stelle ſtellt als die Lob- und Dankopfer der durch das Sündopfer Chriſti zu Prieſtern geweihten Chriſten neben einander das Gott lobende und bekennende Gebet und die Liebesgaben, das Wohlthun hin. Dieſe Verbindung iſt auch ſachlich gegeben: Dieſelbe Gemeinſchaft, welche die Liebesgaben hervortreibt, treibt auch das Gebet hervor. Der durch den Glauben an das Evangelium in Gemeinſchaft mit Gott geſetzte Menſch kann ſeine Liebe gegen Gott nicht anders beweiſen, als dadurch daß er Gebet darbringt, und die κοινωνία käme nach dieſer Seite hin nicht zur Darſtellung, wenn nicht Gebet geſchähe. Aber auch die Bethätigung der Gemeinſchaft mit den Brüdern durch Gaben der Liebe fordert begleitendes Gebet, wenn ſie 2 Cor. 9, 5 ff. ein Segen werden ſoll. Ueberdem dehnt der Kreis der Gemeinſchaft, den die durch den heiligen Geiſt in die Herzen der Chriſten ausgegoſſene Liebe ſtiftet, ſich weiter aus als auf die Armen, auch auf die Reichen, ja um des Herrn willen, der für die Welt geſtorben iſt, auch über die Grenzen der Glaubensgemeinſchaft auf die Welt, die ganze Welt, und allem Dieſem gegenüber haben die Chriſten ihre Liebe zunächſt durch Fürgebet zu bethätigen. Aus dieſen Motiven entſpringt Das, was wir allgemeines Kirchengebet nennen. Solches Gemeindegebet wirkt dann auch wieder Gemeinſchaft fördernd: wer für den Andern Fürbitte darbringt, veranlaßt Dieſen zum Dankgebet, und ſolch Dankgebet ruft wieder neues Dankgebet

auf die Lippen des Erſten. Endlich, weil Liebesgaben und Gebet ſo parallel zu einander ſtehen, ſtehen ſie auch in Wechſelwirkung: Fürgebet ermuntert zu Liebesgaben, und Dankgebet vergilt Liebesgaben; gegebene Liebesgaben werden mit Fürgebet begleitet, und empfangene Liebesgaben erzeugen Dankgebet; und Gebet und Gaben helfen ſo miteinander den gemeinſamen Zweck, die κοινωνία, erfüllen. Dies iſt es, was Paulus 2 Cor. 9, 11—15 ausführt. Nun wiſſen wir aus 1 Tim. 2, 1—10, daß die apoſtoliſche Kirche allerdings in ihren Gottesdienſten ſolches allgemeine Kirchengebet hatte. Wir werden mithin annehmen müſſen, daß Das, was Apg. 2,42 die κοινωνία nennt, neben der Sammlung von Liebesgaben auch die Darbringung des allgemeinen Kirchengebets in ſich ſchloß. Denn daß Apg. 2, 42 neben der κοινωνία auch die προσεύχαι noch beſonders genannt werden, muß uns nach dem bereits Bemerkten zwar beſtimmen, uns auch die anderen Theile des Gottesdienſtes der Pfingſtgemeinde nicht ohne begleitendes Gebet zu denken, darf uns aber nicht hindern, den Act der κοινωνία als die Stelle zu denken, wo das Gebet nicht als begleitend, ſondern in der 1 Tim. 2, 1—10 geforderten Weiſe als Selbſtzweck auftrat.

Aber die Stelle Ebr. 13, 15. 16 ſtellt noch weiter die Gebete und die Liebesgaben unter den gemeinſamen Begriff der von dem prieſterlichen Volk der Chriſten zu bringenden Opfer. Eben ſo werden die Liebesgaben, welche anderswo κοινωνία heißen, Apg. 24, 17 Opfer genannt. Und Phil. 4, 18 bringt der Apoſtel das ihm von der Gemeinde gemachte Geſchenk unter den Begriff des Opfers, wie V. 15 unter den der κοινωνία. Der Ausdruck κοινωνία Apg. 2, 42 bedeutet alſo wirklich das euchariſtiſche, das Lob- und Dankopfer, welches die Pfingſtgemeinde in ihren Zuſammenkünften darbrachte. Es beſtand dasſelbe in Gebet, allgemeinem Kirchengebet einer Seits, und in der Sammlung von Liebesgaben für die leiblichen und geiſtlichen Bedürfniſſe der Gemeinden anderer Seits. Und dieſe Liebesgaben haben dabei eine repräſentativen Sinn: ſie ſtellen, wie Ebr. 13, 16

bezeugt, das Wohlthun, die guten Werke, die Hingabe des Lebens im Dienſt der Brüder, die εὐποιία überhaupt dar. Es geſchah mithin ſo, wie wir es S. 203—210 aus principiellen Gründen angenommen haben: Das unblutige, euchariſtiſche Opfer trat auch auf das neuteſtamentliche Gebiet als die Darbringung der Frucht der Lippen und der Werke (vgl. auch zu dieſem Ausdrucke die Stelle Ebr. 13, 15. 16) über.

Die Stelle Apg. 2, 42 nennt uns alſo als die den neuteſtamentlichen Gottesdienſt conſtituirenden Elemente genau das Nemliche, was ſich uns S. 210 als ſolche ergeben hatte. Und ſie zeigt uns überdem, daß dieſe Dinge ſofort bei der aus Pfingſten gebornen Gemeinde in practiſche Uebung traten: Gottes Wort ward verkündigt, man brachte Gebet und Liebesgaben dar, und man hielt Abendmahl, wenn man gottesdienſtlich zuſammenkam.

Es fragt ſich nun aber weiter: ob und wie weit man dafür auch ſchon eine Ordnung in der apoſtoliſchen Kirche hatte oder fand? und welche dieſe Ordnung war? ob man zu anderen Stunden das Wort verkündigte, und zu anderen Abendmahl hielt? oder ob man Beides verband? und wenn ſo, wie ſich der Act geſtaltete? — Die ruhige Beantwortung dieſer Fragen iſt von je her durch Tendenzen verhindert worden. Während die Römiſchen das Intereſſe hatten, den Apoſteln die formirte Meſſe aufzubringen, hatten die Reformirten das Intereſſe, anzunehmen, daß es in den apoſtoliſchen Kirchen möglichſt ordnungslos zugegangen ſei. Dasſelbe Intereſſe hat die moderne Theologie, die ſich in ihrem Antinomismus nun einmal eingebildet hat, daß wo Ordnung ſei, kein Leben ſein könne. Wir unſerer Seits können uns nun freilich die apoſtoliſchen Kirchen nicht als einen Haufen von Enthuſiaſten denken, die ſich ihre Freiheit und Lebendigkeit durch möglichſte Unordnung hätten beweiſen müſſen. Vielmehr leſen wir 1 Cor. 14, 40 ausdrücklich, daß der Apoſtel insbeſondere auch für den Gemeindegottesdienſt decente Form und Ordnung fordert, und daß er nicht bloß für die Zukunft darin Ordnung gehalten wiſſen will, ſondern auch eine bereits

beſtehende und geltende Ordnung gegen die corinthiſche Zuchtloſigkeit in Schutz nimmt. Dadurch ſteht feſt, daß es in den apoſtoliſchen Kirchen Ordnung beim Gottesdienſt gegeben habe. Weiter aber haben wir kein Intereſſe, gerade dieſe oder jene Form des Gottesdienſtes bei den Apoſteln zu finden, da wir weder das abſtracte Schriftprincip der Reformirten haben, noch mit der römiſchen Kirche eine göttlich geſtiftete Meſſe brauchen. Vielmehr erkennen wir der chriſtlichen Kirche die Macht zu, ſich auf Grund der göttlichen Offenbarungs-Worte und Werke die Formen ihres Lebens im Wege der geſchichtlichen Entwickelung zu ſchaffen. Dieſes göttliche Offenbarungsfundament aber für den chriſtlichen Gemeindegottesdienſt iſt mit der Kirche zugleich in dem göttlichen Wort heiliger Schrift und in dem vom Herrn eingeſetzten Abendmahl da. Was nun weiter die Anordnung betrifft, da nehmen wir die Thatſachen, wie wir ſie finden, und gehen auch nicht über das Bezeugte mit conjecturirenden Combinationen hinaus.

Harnack*) unterſcheidet, was die Ausbildung der Formen des Gottesdienſtes in den apoſtoliſchen Kirchen betrifft, einen judenchriſtlichen und einen heidenchriſtlichen Cultus. So gefaßt ſcheint die Unterſcheidung nicht zuzutreffen, weil ſie den Schein erweckt, als ob zwei Formen des Gottesdienſtes, eine für die Judenchriſten und eine andere für die Heidenchriſten, neben einander beſtanden hätten. Dies iſt aber nie der Fall geweſen. Außerhalb Jeruſalems hatten die Judenchriſten nie andere Gottesdienſte als die Heidenchriſten. Das Einzige, was die Gottesdienſte der Chriſten in Jeruſalem vor denen der auswärts Wohnenden auszeichnete, war das Verhältniß zum Tempel, und dies Verhältniß löſte ſich durch dieſelben Verfolgungen, welche die Verbreitung des Chriſtenthums zu den Heiden herbeiführten. Nach der Zurückziehung vom Tempel aber war der Gottesdienſt der Judenchriſten kein anderer als der der Heidenchriſten; die Briefe des Jacobus und an die Ebräer haben keine andere Form des Gottes-

*) A. a. O. S. 73.

dienſtes vor Augen als die Corintherbriefe. Was an jener Unterſcheidung richtig iſt, läuft mithin darauf hinaus, daß in der Entwickelung der gottesdienſtlichen Formen in der apoſtoliſchen Kirche zwei Zeitabſchnitte zu unterſcheiden ſind, deren erſter bis zum Tode des Jacobus Apg. 12 läuft. Denn obgleich auch nach dieſem Ereigniſſe noch eine Gemeinde in Jeruſalem, und auch noch in Beziehungen zum Tempel bleibt (vgl. Apg. 18, 21. 20, 16. 21, 23 ff. 24. 11), ſo geht doch ſeitdem die Entwickelung auf die auswärtigen Gemeinden über. Für dieſen erſten Zeitraum haben wir keine andere Quelle als die erſte Hälfte der Apoſtelgeſchichte; für die zweite dient dann der ganze übrige Apoſtolos.

Gleich Apg. 2 giebt uns, nachdem V. 42 die den Gottesdienſt conſtituirenden Elemente genannt hat, in den weiteren Verſen auch andeutend an, wie ſich die Pfingſtgemeinde mit der Handhabung jener Elemente, der Predigt, der Darbringung der Gebete und Gaben, und des Abendmahls, einrichtete. Alles Andere, was uns aus dieſem Zeitabſchnitte bekannt iſt, wird ſich uns hieran anknüpfen.

Das Erſte, worauf wir hier zu achten haben, iſt Das, was V. 46 von zwiefachen Zuſammenkünften ſagt: die Gemeinde in Jeruſalem hielt Zuſammenkünfte im Tempel und in Privathäuſern.

Die Zuſammenkünfte im Tempel fanden Apg. 2, 46 täglich ſtatt, vielleicht ſogar täglich mehrmals, denn nach Apg. 3, 1. 22, 17 ſcheinen ſie ſich an die uſuellen Gebetsſtunden angeſchloſſen zu haben. Dieſer Gebetsſtunden, die ſich (ſ. oben S. 124. 172) aus dem täglichen Morgen- und Abendopfer herausgebildet hatten, erwähnt das neue Teſtament oft, z. B. Apg. 3, 1. 10, 3. 9. 30. 16, 25. 22, 17. Man betete zur ſechſten, zur neunten Stunde, um Mitternacht. Mithin wäre wohl denkbar, daß die Gemeinde täglich wenigſtens zwei Mal, zur Zeit des Morgen- und Abendopfers im Tempel zuſammengekommen wäre. Dieſe Verſammlungen fanden Apg. 3, 11. 5, 12, vergl. Joh. 10, 23, in der Halle Salomonis ſtatt. Als Apg. 4, 1 ff. das erſte Wunder der Apoſtel die Feind-

ſchaft der jüdiſchen Autoritäten erregte, wurden dieſe Verſammlungen geſtört, und man hielt auch in Privathäuſern Gebetsverſammlungen Apg. 4, 23. 24. 31. Aber ſchon Apg. 5, 12 erſcheinen die Verſammlungen in der Halle Salomonis wieder, und bleiben auch trotz der neuen Anfechtung 5, 17 ff. durch die Verwendung des Gamaliel ferner 5, 42 bei Beſtand. Seit der Verfolgung Apg. 8, in welcher Stephanus ſtarb und die Gemeinde durch ganz Judäa, Galiläa und Samaria zerſtreut wurde, finden wir Verſammlungen der ganzen Gemeinde im Tempel nicht mehr erwähnt. Da die Anklage gegen den Stephanus gerade auf Läſterung des Tempels 6, 13—15. 7, 44—53 lautete, werden denſelben je länger je mehr Schwierigkeiten bereitet ſein. In der neuen Verfolgung 12, 12 ſehen wir die Gemeinde ihre Gebetsverſammlungen ſchon im Privathauſe halten. Später ſammelte ſich freilich wieder eine Chriſtengemeinde in Jeruſalem, aber wir ſehen doch nur einzelne Chriſten 18, 21. 20, 16. 21, 23 ff. 22, 17. 24, 11 noch zu dem Tempel in Beziehung treten, und auch dies wird aufgehört haben, ſeitdem die Juden 21, 28 in dem Beſuch des Tempels Seitens der Judenchriſten eine Entweihung des Tempels zu ſehen anfingen.

Dieſe Verſammlungen dienten einer Seits 3, 1. 22, 17 zum gemeinſamen Gebete, anderer Seits 5, 42 zur Predigt des Wortes. Und dieſe Predigt wendete ſich an die Chriſtengemeinde ſelbſt 5, 42 zu ihrer Auferbauung, aber auch miſſionirend an die den Tempel beſuchenden Juden, wenn dieſe wie 3, 11 ſich zu der Verſammlung der Chriſten geſellten, oder ſo, daß die Apoſtel (wie 5, 20) eigends zu dieſem Zweck unter das Volk traten. Man darf den Zweck dieſer Gottesdienſte nicht einſeitig in die Miſſion, oder in die Selbſterbauung der Gemeinde ſetzen, ſondern Beides iſt bezeugt, und Beides hängt auch wohl zuſammen: Sich ſelbſt durch Predigt und Gebet erbauend miſſionirte die Gemeinde. Damit iſt denn zugleich Alles geſagt, was wir von Inhalt und Form dieſer Gottesdienſte wiſſen.

Das Lehramt führten in dieſen Gottesdienſten die Apoſtel, und ſie waren es auch, die laut vor der Gemeinde beteten. So ſehen wir es 3, 11. 5, 21 und ſo wird es auch 5, 42 ausdrücklich ausgeſprochen. Wenn 4, 31 Alle reden, ſo iſt das eben ſo außerordentlich wie der ganze Vorgang; und wenn 6, 10 Stephanus redete, ſo geſchah das nicht in gottesdienſtlicher Verſammlung. Selbſt als die Vergrößerung der Gemeinde 6, 10 die amtlichen Verrichtungen ſo vermehrte, daß die Apoſtel denſelben nicht mehr vorzuſtehen vermochten, gaben ſie zuerſt nur die Austheilung der Liebesgaben an die Armen und die Pflege derſelben ab zur Formirung des beſonderen Amtes der Diaconie, behielten aber den Dienſt des Wortes und Gebetes 6, 4 für jetzt noch. Erſt als die Gemeinde 9, 31 durch die Verfolgungen zerſtreut war, während die Apoſtel 8, 1 ff. ihren weſentlichen Aufenthalt in Jeruſalem behielten, wurden bei den im Lande zerſtreuten Gemeinden 11, 30 für den Dienſt des Wortes und Gebetes Presbyter eingeſetzt. Paulus übertrug dann das Inſtitut der Presbyter 14, 23. 20, 17 auch auf die aus den Heiden geſammelten Gemeinden. Und nun, nachdem inzwiſchen auch die Apoſtel in die Lage gekommen waren, theils zu Beſuchsreiſen Apg. 9, 32 bei den auswärtigen Gemeinden, theils der Verfolgungen halber 12, 17 von Jeruſalem fern ſein zu müſſen, erſcheinen 15, 2. 4. 6. 22. 21, 12 auch bei der Gemeinde von Jeruſalem Presbyter, und zwar ſo, daß von Anfang an der jüngere Jacobus unter ihnen eine hervortretende Stellung 12, 17. 15, 13. 21, 12 einnimmt.

Die Verſammlungen zweiter Art dagegen fanden nach 2, 46 κατ' οἶκον ſtatt. Dieſer Ausdruck bezeichnet zunächſt den Gegenſatz des Oeffentlichen, vergl. 20, 20. Die Verſammlungen im Tempel waren öffentliche, dieſe Hausverſammlungen waren private Zuſammenkünfte. Aber der Gegenſatz des Oeffentlichen und Privaten iſt hier nicht von dem Standpunkte der Chriſtengemeinde allein aus zu verſtehen, als ob die Tempelverſammlungen die eigentlichen öffentlichen Gemeindeverſammlungen, die Hausverſammlungen aber nur en-

gere Conventikel geweſen wären. Vielmehr iſt der Gegenſatz aus dem Verhältniſſe der Chriſtengemeinde zu dem Volke Iſrael und ſeinem öffentlichen Leben heraus zu verſtehen: die Tempelverſammlungen waren öffentliche, weil die Chriſtengemeinde da noch in Berührung mit dem Volke Iſrael und ſeinem öffentlichen Leben und Gottesdienſte trat; wogegen die Hausverſammlungen private, d. h. ſolche waren, in denen die Chriſten bei ihresgleichen, bei den ἰδίοις (4, 23), unter ſich ſich befanden. Sodann bezeichnet uns der Ausdruck den Ort der Verſammlungen: ſie fanden in Häuſern von Gemeindegliedern ſtatt. Dabei ſind wir nicht genöthigt zu überſetzen „häuſerweiſe", als ob zu dieſen Verſammlungen nur die Glieder jedes Hauſes unter ſich zuſammengetreten, und alſo eben ſo viele Verſammlungen als Häuſer vorhanden geweſen wären; das verbieten uns überdem die Stellen Röm. 16, 5. 1 Cor. 16, 19, wo derſelbe Ausdruck gebraucht und doch von nur Einer größeren Verſammlung in nur Einem Hauſe die Rede iſt. Wir ſind aber auch nicht genöthigt zu überſetzen „in Einem Hauſe"; und 8, 3 zeigt uns, daß wenigſtens damals mehrere ſolche Hausverſammlungen in mehreren Häuſer beſtanden, was auch die Größe der Gemeinde forderte. Die Gemeinde kam alſo außer im Tempel auch abtheilungsweiſe in mehreren Privathäuſern zuſammen. An dergleichen familienartige gottesdienſtliche Zuſammenkünfte waren ja die Iſraeliten ſeit Alters durch die Opfermahle, das Laubhüttenfeſt, das Verzehren der Erſtlinge u. ſ. w. gewöhnt; und nun kam noch der bedeutſame Vorgang der Einſetzung des Abendmahls hinzu. Factiſch ſtand damit allerdings die Sache ſo, daß die Gemeinde wohl in den Tempelverſammlungen nach allen ihren Gliedern auf Einen Haufen zuſammenkommen konnte, aber nicht bei den Hausverſammlungen. Aber die getheilten Hausverſammlungen blieben doch immer Eine kirchliche Gemeinſchaft; und ſo ſollte es auch ſein: nicht der Eine Ort, ſondern das Eine Wort und das Eine Brod ſollte die Gemeinden der Chriſten verbinden.

Wir finden solcher Versammlung 5, 1 ff. erwähnt, wo der Vorgang mit dem Ananias, sein und seines Weibes Begraben, und die lange Dauer der Versammlung zu einer Versammlung im Tempel nicht passen. Mit richtigem Blick versuchte Saulus diese Hausversammlungen 8, 3 zu sprengen, aber natürlich konnte dies nur zugleich mit der Vernichtung der Gemeinde selbst gelingen, da diese Versammlungen das eigenthümliche Leben der Gemeinde trugen. Als später ein Theil der Judenchristen in eine falsche Stellung zum Gesetz hineingerieth, verlangten diese häretischen Judenchristen auch, daß diese Hausversammlungen ganz unterbleiben, und daß auch die Christen nur im Tempel Gottesdienst thun sollten. Aber da ermahnte auch der diese Richtung bekämpfende Verfasser des Ebräerbriefes 10, 29, diese vom Tempel getrennten Versammlungen nicht zu verlassen.

Was ward nun in diesen Versammlungen vorgenommen? Nach 2, 46. 47 Dreierlei: es wurde Abendmahl gehalten; damit verband sich ein gemeinsames Mahl, welcher gemeinsamen Mahlzeiten wir auch 6, 2 gedacht finden; und dazu gesellte sich Gebet, und zwar auch Gebet in Form des Gesanges, denn darauf führt der Ausdruck αἰνοῦντες τὸν θεόν, und auch später Jac. 5, 13 wird uns Gesang als bei den Judenchristen üblich genannt. Außerdem dürfen wir aus 5, 42 schließen, daß auch in diesen Versammlungen, und zwar von den Aposteln gepredigt wurde; wie hätte auch Abendmahl ohne Verkündigung des Wortes statthaben können? Aber auch die Darbringung der Gaben geschah in diesen Versammlungen. Wir sehen nemlich, daß dieselbe nicht formlos geschah. Die Wohlhabenden gaben, was sie hatten und wollten; und diese Liebesgaben wurden 4, 35 zur Unterstützung der bedürftigen Gemeindeglieder und 6, 2 zur Ausrüstung der gemeinsamen mit dem Abendmahle sich verbindenden Mahlzeiten verwendet. Aber nicht so, daß der Geber seine Gaben dem Bedürftigen selbst gegeben hätte, sondern sie „legten es zu der Apostel Füßen" 4, 35. 37 und dies geschah, wie 5, 2 ergiebt, in den Hausversammlungen. Dies hörte auch durch

die Einſetzung der Diaconen nicht auf, welche vielmehr nur die Austheilung der eingegangenen Gaben an die Armen und zu den Mahlzeiten erhielten; die Liebesgaben werden 11, 30 an die Presbyter abgegeben. Nehmen wir nun noch hinzu, daß dieſe Verſammlungen 5, 7 viele Stunden dauern konnten, ſo haben wir Alles bei einander, was wir von dieſen Verſammlungen wiſſen: es ward geprediget; man brachte Gebet (auch in Form des Geſanges) und Liebesgaben dar; und hielt Abendmahl im Zuſammenhange mit einem gemeinſamen Mahl. In welchen Formen aber dies verlief, darüber haben wir keine Kunde; und es iſt beſſer, das Nichtwiſſen zu bekennen als zu rathen oder gar zu präſumiren aus Tendenz.

Nur die wichtige Frage iſt noch zu erörtern, ob auch dieſe Hausverſammlungen täglich ſtattfanden? Für die Bejahung laſſen ſich nur die Stellen 2, 46 und 5, 42 anführen. Aber dieſe Stellen geben keinen Beweis. Es iſt 5, 42 allerdings geſagt, daß die Apoſtel täglich auch in den Häuſern gelehrt haben, und daraus folgt, daß, wenn Hausverſammlungen zum Zwecke der Abendmahlsfeier gehalten wurden, auch bei dieſen geprediget ward, aber es folgt nicht daraus, daß alle Tage Abendmahlsverſammlungen gehalten ſeien, ja nicht einmal, daß überhaupt täglich Verſammlungen in den Häuſern gehalten ſeien; ſondern die Stelle ſagt nur, daß die Apoſtel das Evangelium alle Tage, und zwar nicht allein öffentlich im Tempel, ſondern auch privatim in den Häuſern verkündigt hätten; es iſt derſelbe Gegenſatz wie 20, 20. Sind wir aber lediglich auf 2, 46 zurückgewieſen, ſo wird man doch zugeben müſſen, daß wir ſprachlich nicht gezwungen ſind, das *καθ' ἡμέραν* auch zu *κλῶντες* und *μετελάμβανον* zu ziehen; es kann dasſelbe füglich bloß auf das *προσκαρτερῶντες* bezogen werden, ſo daß das *κατ' οἶκον* nicht bloß zu dem *ἐν τῷ ἱερῷ*, ſondern auch zu dem *καθ' ἡμέραν* den Gegenſatz bildet. Dann wäre uns 2, 46 nur von den Tempelverſammlungen geſagt, daß ſie täglich ſtattfanden; von den Abendmahlsverſammlungen aber und den gottesdienſtlichen Mahlzeiten in den Häuſern wäre uns gar nicht geſagt, wie oft ſie ſtattfanden, ſondern dies hatten die

Leſer des Lucas ſich aus der in ihrer Umgebung beſtehenden Praxis zu entnehmen. Nun aber beſtand, wie wir nachher ſehen werden, zur Zeit der Abfaſſung der Apoſtelgeſchichte und in den Umgebungen des Lucas, in den Gebieten der Heidenmiſſion entſchieden die Sitte, das Abendmahl nicht täglich, ſondern nur alle Sonntage zu halten.

Müſſen wir nun hiernach behaupten, daß für eine tägliche Abendmahlsfeier der Gemeinde zu Jeruſalem ein ſtringenter Beweis nicht geführt werden könne, ſo ſprechen dagegen ſehr gewichtige Gründe für die Annahme, daß auch die Pfingſtgemeinde das Abendmahl nur allſonntäglich gefeiert habe. Erſtens haben wir (oben S. 219 ff.) geſehen, wie ſtark die gottesdienſtliche Begehung des Sonntags, und zwar durch Abendmahlsfeier, nicht bloß altteſtamentlich, ſondern auch durch die Erſcheinungen des Auferſtandenen indicirt iſt. Man kann ſich doch ſchwer denken, daß die Gemeinde in Jeruſalem von derſelben völlig Umgang genommen habe, während ſie in den Gemeinden aus den Heiden von vorn herein erſcheint. Daß wir derſelben nicht beſonders erwähnt finden, kann bei den ſpärlichen Nachrichten, die wir von dem Leben dieſer Gemeinde überhaupt haben, nicht verwundern; auch bedurfte es über die Feier des Sonntags keines beſonderen Wortes, da die Leſer des Lucas durch die Praxis an dieſelbe gewöhnt waren. Im Gegentheil müſſen wir zweitens ſagen, daß, wenn die Gemeinde in Jeruſalem täglich Abendmahl gehalten hätte, wir darüber und über die ſpätere Abminderung des täglichen Abendmahlsgenuſſes auf bloß ſonntäglichen ein erklärendes Wort in der Apoſtelgeſchichte um ſo mehr erwarten müßten, als die Apoſtelgeſchichte ſelbſt uns den ſonntäglichen Abendmahlsgenuß in den Heidengemeinden bezeugt. Ueberhaupt aber erſcheint es drittens unwahrſcheinlich, daß man von einem täglichen zu einem ſonntäglichen Abendmahlsgenuſſe fortgegangen ſein ſollte. Die Entwickelung der alten Kirche geht ſonſt in ſolchen Dingen nie auf die Abminderung, ſondern immer auf die Vermehrung. Daß man vom ſonntäglichen zum täglichen Abendmahlhalten kam, iſt eben ſo

wahrſcheinlich, als es unwahrſcheinlich iſt, daß man das Abendmahl erſt täglich, dann ſonntäglich und dann wieder täglich gehalten haben ſollte. Endlich ſieht man doch kaum, wie die Gemeinde zu täglichen Verſammlungen nicht bloß im Tempel, ſondern auch in Häuſern zum Abend- und Gemeinſchaftsmahl Zeit gefunden haben ſollte, wenn man überdem bedenkt, daß die Verſammlungen der letzteren Art nach Apg. 5, 7 viele Stunden dauerten. Auch mußten ja die gemeinſamen Mahlzeiten, wenn ſie täglich ſtattfanden, alles häusliche Leben zerſtören, in das Gemeindeleben auflöſen, was doch dem Character des Chriſtenthums nicht enſpricht. Man pflegt ſich dies Alles wohl nach der Anſchauung zurechtzulegen, daß das Leben der erſten Gemeinde auch äußerlich ganz in ihr Chriſtenleben aufgegangen ſei. Damit würde man auch ausreichen, wenn es ſich bloß um einen Zeitraum von etlichen Monaten handelte. Auf ſo lange könnte man ſich's möglich denken, daß die Gemeinde Arbeit und Erwerb und Häuslichkeit habe liegen laſſen, um ſich ganz dem gottesdienſtlichen und Gemeindeleben hinzugeben. Aber es iſt zu erwägen, daß zwiſchen 2, 46 und 5, 42 faſt ein Jahrzehend liegt. Aus dieſen Gründen glauben wir annehmen zu müſſen, daß die Verſammlungen zum Brodbrechen auch in der jeruſalemiſchen Gemeinde nur ſonntäglich gehalten wurden.

Vergleichen wir ſchließlich die beiden Arten der gottesdienſtlichen Zuſammenkünfte, ſo kommen in den Hausverſammlungen alle 2, 42 benannten Cultuselemente zur Anwendung. Darum und weil bei ihnen Abendmahl ſtattfand, ſind ſie die ſpecifiſch chriſtlichen, bei denen die Chriſten vorzugsweiſe unter ſich waren. Bei ihnen konnte ſelbſtverſtändlich kein Nichtchriſt zugegen ſein, denn nicht allein das Abendmahl, ſondern auch das gemeinſame Mahl ſetzte die chriſtliche Gemeinſchaft voraus. Dagegen fand in den Verſammlungen im Tempel nur gemeinſames Gebet und Lehrverkündigung ſtatt, und zwar letztere in zwiefacher Richtung, zur Selbſterbauung der Gemeinde und für Miſſionszwecke. Es hatten daher zu dieſen Verſammlungen auch die Nichtchriſten 3, 11 Zutritt, und die

Lehrverkündigung wendete ſich auch ihnen zu. Dieſe Verſammlungen waren mithin mehr exoteriſcher Art. Außerdem kommt aber noch der Unterſchied des Ortes in Betracht: Die Hausverſammlungen waren, obgleich in ihnen der ſpecifiſch chriſtliche, volle Gottesdienſt ſtattfand, doch die privaten; und die Gottesdienſte im Tempel, obgleich ſie mehr exoteriſch waren, waren doch die öffentlichen, da in ihnen allein die Gemeinde vollſtändig zuſammenkam, und da in ihnen die Gemeinde mit dem Volk des Alten Bundes und ſeinen gottesdienſtlichen Inſtitutionen in Berührung trat. Der letztere Punkt will nun noch näher ins Auge gefaßt ſein. Auf der einen Seite nemlich haben wir geſehen, wie Tempel und Tempelcultus durch Werk und Wort des Herrn abrogirt waren. Deſſen iſt ſich auch die Gemeinde in Jeruſalem bewußt. Stephanus 6, 13—15. 7, 44—53 ſpricht laut gegen den Tempel und Tempeldienſt; Petrus 10, 1 ff. erkennt, daß den Heiden das Heil gehört; die Kirche aus den Juden 15, 1 ff. erkennt, daß den Heidenchriſten das Geſetz nicht aufzuerlegen ſei. Auf der anderen Seite ſehen wir die Kirche aus den Juden nicht allein im Tempel zuſammenkommen, ſondern auch das Geſetz halten und alſo auch den Tempeldienſt beobachten. Noch der Heidenapoſtel Paulus 18, 21. 20, 16. 21, 23 ff. 24, 11 hält die jüdiſchen Feſte und Opfer; und von dem jüngeren Jacobus iſt bekannt*), daß er oft von dem Vorrecht ſeiner prieſterlichen Geburt Gebrauch machte, allein in das Heilige ging, und daſelbſt für die Bekehrung ſeines Volks betete. Die Kirche aus den Juden konnte ohne Gewiſſensverletzung ſo thun, da ja der Tempeldienſt ſammt dem ganzen Geſetz auf Chriſtum hinführte, und mithin nicht zu dem Glauben im Gegenſatz ſtand. Aber zuvörderſt mußte ihr doch der Tempeldienſt etwas ganz Anderes werden und ſein: nicht allein daß die geſetzliche Bedeutung, die Vorſtellung dadurch ſelig zu werden, ihr dahinfallen mußte, ſondern es mußte ſich ihr auch die weisſagende Bedeutung der Riten, nach der Erfüllung in Chriſto, in eine mnemoneutiſche ver-

*) Euseb. hist. eccles. II, 23. 3.

wandeln, ſo ſehr daß ſelbſt die wirkſamen Riten ihr nur mnemoneutiſche Bedeutung haben, z. B. die blutigen Opfer ſie nur an den Tod Jeſu und die dadurch gewirkte Verſöhnung erinnern konnten. Sodann fragt ſich, warum die Judenchriſten ſich hierauf noch einließen, da ſie doch ſelbſt anerkannten, daß die Heidenchriſten es unterlaſſen müßten. Der Grund dieſes Verhaltens iſt nicht ſchwer zu erkennen. Iſrael war doch immer das Volk der Verheißung; und wenn es auch den Herrn verworfen hatte, ſo war doch noch möglich, daß gerade dieſe Vergreifung an dem Geſalbten Gottes den Widerſtand nicht allein bei Einzelnen, ſondern bei dem Volke als ſolchem nachträglich brach. So befahl denn der Herr ſelbſt Zwecks ſolchen Verſuchs den Apoſteln, bis auf Weiteres in Jeruſalem zu bleiben, und gab damit der aus dem Pfingſtwunder geborenen Kirche auf, zunächſt den Verſuch zu machen, ob ſie nicht in der Form der Gemeinde Iſrael zu bekehren vermöge. Dies wäre aber unmöglich geweſen, wenn die Gemeinde zu Jeruſalem ſogleich mit dem Tempeldienſt gebrochen hätte, und vereinigt um ihre Hausverſammlungen auch der Geſtalt nach in der ganzen Neuheit ihres Weſens herausgetreten wäre. Vielmehr mußte die Kirche als das rechte Iſrael, was ſie ja auch war, und in den nationalen Formen Iſraels auftreten. So behielt die Kirche aus den Juden den Tempeldienſt und das Geſetz in jener innerlich veränderten Bedeutung äußerlich ſo lange als nationale Lebensform bei, bis Iſrael ſie aus dem Tempel vertrieb, damit aber auch den Verſuch ſeiner Bekehrung als geſcheitert beſiegelte. Und damit ergiebt ſich uns denn noch ein letzter Unterſchied zwiſchen den Verſammlungen im Tempel und in den Häuſern: in jenen trat die Gemeinde zu Jeruſalem als Volk, in nationalen Formen auf; in dieſen aber trat ſie als Kirche, in eine Mehrheit von ἐκκλησίαις getheilt und doch durch das Eine Wort, das Eine Abendmahl, und die Gemeinſchaft des Gebets verbunden auf. Daraus folgt denn aber auch, daß, nachdem die Kirche jedes Verhältniß zu dem Volke Iſrael und ſeinem Tempel verloren hatte, auch das Verhältniß zwiſchen jenen beiden Arten gottes-

dienſtlicher Verſammlungen ſich geradezu umkehren mußte. So lange nemlich die Kirche als Volk, als das rechte Iſrael auftrat, mußten die Tempelverſammlungen von dieſem nationalen Standpunkte aus als die öffentlichen, und dagegen die Hausverſammlungen, obgleich in ihnen das ſpecifiſch Chriſtliche ſeine Stätte fand, als die privaten erſcheinen. Als dagegen die Kirche mit der Nationalität Iſraels Nichts mehr zu thun hatte, und eben nur noch Kirche war, mußten die Gottesdienſte, welche ſämmtliche Cultuselemente in ſich faßten, als die öffentlichen erſcheinen; und wenn man daneben noch Einzelverſammlungen in den Häuſern bloß zu gemeinſamem Gebet und Lehrverkündigung hielt, ſo mußten dieſe nach Inhalt und Zuhörerzahl nicht vollſtändigen Gottesdienſte die privaten werden. Und ſo ſteht der Unterſchied zwiſchen öffentlichen und Hausverſammlungen ſchon Ap. 20, 20.

Wie nun aber dieſer Umſchwung ſich begab, wie überhaupt, nachdem die Verſtockung Iſraels die Kirche je länger je mehr in die Heidenwelt gedrängt hatte, ſich innerhalb dieſer Kirche aus den Heiden unter Leitung der Apoſtel der Gottesdienſt geſtaltete, haben wir nun weiter zu ſehen. Daß die den Cultus conſtituirenden Elemente hier die nemlichen blieben, iſt ſelbſtverſtändlich, da dieſelben ſich aus dem Weſen des neuen Bundes ergaben. Es handelt ſich alſo auch hier nur um die Geſtaltung.

Dabei iſt denn die erſte Frage die, ob es auch hier verſchiedenartige Verſammlungen gab, und wie dieſelben ſich zu einander und zu den zwei Arten der Gottesdienſte in der jeruſalemiſchen Gemeinde verhielten. Die Dürftigkeit der Quellen iſt uns eine Aufforderung mehr, uns hier auf dem hiſtoriſch-genetiſchen Wege zu halten. Grundſätzlich (vgl. Apg. 17, 2) wendete ſich Paulus, wohin er auch kam, immer zuerſt an die ſchon damals durch alle Städte verbreiteten, um ihre Synagogen verſammelten Juden Apg. 9, 20. 13, 5. 14. 14, 1. 17, 1. 10. 18, 19. Natürlich trat er dann mit ſeiner Miſſionspredigt in den Synagogen auf, wo er die Judengemeinden verſammelt fand; und eben ſo natürlich lehrte er

dann auch, gleichwie einſt auch der Herr gethan hatte, in den Synagogen am Sabbath und unter Anſchluß an die ſynagogalen Formen Apg. 13, 14. 15. 44. 14, 1. 17, 2. 18, 4. 19, 8. Aber ſchon durch dies Auftreten in den Synagogen kam Paulus auch an die Heiden, da bekanntlich damals an allen Orten viele Heiden in religiöſer Sehnſucht ſich als Proſelyten an die Synagogen angeſchloſſen hatten. Dieſe Proſelyten fielen nun der Predigt des Paulus meiſtens zu, und verlangten dann auch außerhalb der Zuſammenkünfte in den Synagogen von Paulus weitere Unterweiſung, die er ihnen natürlich gewährte. Und da dies doch immer nur ein ſehr beſchränkter Kreis in der Heidenwelt war, ſo begnügte ſich Paulus auch an dieſem Verkehr mit den Proſelyten nicht, ſondern trat auch mitten unter die Heiden, wo er ſie eben fand, wie Apg. 17, 17. 22. Mit dem Allen aber haben wir immer noch keinen chriſtlichen Gottesdienſt. Denn die Verſammlungen in den Synagogen blieben immerhin jüdiſche Gottesdienſte, in denen Paulus nur lehrend auftrat. Bei dem Hinaustreten Pauli unter die Heiden aber nach Art von Apg. 17, 17 kam es natürlich nur zu Anſprachen und Unterredungen. Und auch bei den Unterweiſungen, welche Paulus nach Apg. 13, 42 den heilsbegierigen Heiden ertheilte, mußte es, da einſtweilen doch das Moment der Gemeinſamkeit noch fehlte, vor der Hand bei Anſprachen Seitens des Apoſtels und Unterredungen bewenden. Es war erſt ein weiterer Schritt in der Entwickelung der Miſſionsthätigkeit nothwendig, ehe es zu eigentlichen chriſtlichen Gottesdienſten kommen konnte. Niemals nemlich finden wir erwähnt, daß Paulus eine ganze Judengemeinde bekehrt hätte, wohl aber oft, daß die Synagogen ihn geradezu verſtießen. Von einer Einrichtung chriſtlicher Gottesdienſte in den Synagogen anſtatt der jüdiſchen oder neben denſelben konnte keine Rede ſein. Vielmehr mußte Paulus immer über kurz oder lang ſich von der Gemeinſchaft mit der Synagoge zurückziehen, und die bekehrten Juden wie die inmittelſt gewonnenen Heiden von der Synagoge und ihren Gottesdienſten abſondern Apg. 19, 9. Damit war denn aber augenblicklich

das Bedürfniß der Einrichtung anderweitiger Zuſammenkünfte Zwecks weiterer Unterweiſung der in der Erkenntniß noch ſchwachen Neubekehrten und Zwecks Heranziehung weiterer Proſelyten gegeben. So ſehen wir denn auch Apg. 19, 9, daß Paulus nach Verlaſſung der Synagoge ſofort andere, chriſtliche tägliche Verſammlungen Zwecks weiterer Unterweiſungen der Neubekehrten einrichtet; und bei der Gleichheit des Ganges, den die Entwickelung dieſer Dinge allenthalben nahm, werden wir ohne Irrthum ſchließen dürfen, daß dieſe Einrichtung ſich aller Orten wiederholte.

Hieran haben wir alſo die erſte Art gottesdienſtlicher Zuſammenkünfte in den heidenchriſtlichen Gemeinden: tägliche Verſammlungen Zwecks weiterer Belehrung der Neubekehrten. Dabei verſteht ſich von ſelbſt, eines Theils daß, da auch der gefördertſte Chriſt immer noch der Unterweiſung bedarf, in dieſer Beziehung außer den Neubekehrten auch alle anderen Gemeindeglieder zu dieſen Verſammlungen gehörten, anderen Theils daß auch den ſuchenden Heiden, welche die Apoſtel und ihre Gehülfen bei ihrem Heraustreten in die Mitte ihres Lebens Apg. 17, 17 fanden, zu dieſen Zuſammenkünften Zutritt gegeben und daſelbſt die nöthige Unterweiſung gewährt wurde. Es waren eben Gottesdienſte, welche der Auseinanderlegung (διαλέγεσθαι Apg. 19, 9) des göttlichen Wortes dienten, und die daher nicht allein allen Klaſſen der chriſtlichen Gemeinde eigneten, ſondern auch Miſſionszwecke erfüllten. Daher erſehen wir auch aus Apg. 19, 9, daß dieſe Gottesdienſte nicht in dem Privathauſe eines Gemeindegliedes, wie die gleich nachher zu erwähnenden, ſondern in einem Locale, das zwar auch in dem Privatbeſitze eines Gemeindegliedes ſich befand, aber doch mehr die Art eines öffentlichen Locals hatte, nemlich in der Rhetorſchule des Tyrannus ſtattfanden. Den Mittelpunkt dieſer Gottesdienſte bildete die Lehrverkündigung in der erwähnten Richtung, wie wir aus Apg. 19, 9 erſehen. Und daß ſich damit Verleſung der heiligen Schrift alten Teſtaments, Gebet und Geſang verbanden, iſt nicht bloß wahrſcheinlich, ſondern auch wegen der Allgemeinheit, in welcher

die Stellen 1 Tim. 4, 13. 2, 8 (ἐν παντὶ τόπῳ) Jacob. 5, 13 von dieſen Cultuselementen reden, als gewiß anzunehmen. Genaueres aber als dies erfahren wir über die Einrichtung dieſer Gottesdienſte nicht. Man hat freilich gemeint, daß der Apoſtel 1 Cor. Kap. 11—14 von zweierlei gottesdienſtlichen Verſammlungen rede, und zwar 11, 17—34 von den Abendmahlsverſammlungen der eigentlichen Gemeinde, und 14, 26 ff. von den hier in Rede ſtehenden weiteren Verſammlungen Zwecks Lehre und Unterweiſung. Aber dieſe Anſicht ſcheint unhaltbar. Es iſt ſchon unwahrſcheinlich, daß auch in den Lehrverſammlungen, wohin doch Nichts als die einfache klare Unterweiſung gehörte, die Zungenredner u. ſ. w. aufgetreten ſein ſollten. Die Erweiſung dieſer ſo eminent innerlichen und eſoteriſchen Geiſtesgaben konnte nur in die eſoteriſchen Gottesdienſte der Gemeinde fallen, und nach den vom Apoſtel ſelbſt ausgeſprochenen Grundſätzen müßten wir erwarten, daß, wenn die Corinther die Zungenredner auch in den der Miſſion dienenden Lehrgottesdienſten hätten auftreten laſſen, der Apoſtel dies nicht bloß regulirt, ſondern geradezu inhibirt haben würde. Sodann ſind die Ausdrücke, in denen Kap. 14 von den Verſammlungen redet, dieſelben, in welchen 11, 17 ff. von den Verſammlungen geredet wird: es ſind Beides Verſammlungen der ἐκκλησία als ſolcher, es iſt Beides ein συνέρχεσθαι ἐπὶ τὸ αὐτό 11, 20, vgl. 14, 23. Und wenn 14, 23 von Verſammlungen der „ganzen" Gemeinde die Rede iſt, ſo bildet das keinen Gegenſatz gegen die 11, 17 ff. beſprochenen Verſammlungen, da auch bei den Abendmahlsverſammlungen die Gemeinde als ſolche ganz zuſammenkam; nicht das war der Unterſchied zwiſchen den Abendmahls- und den Lehrverſammlungen, daß nur bei letzteren die Gemeinde ganz, bei erſteren aber in Abtheilungen zuſammengekommen wäre; dem widerſtreitet das ἐπὶ τὸ αὐτό 11, 20 durchaus, ſondern daß bei den Lehrverſammlungen nicht allein die Gemeinde als ſolche, ſondern auch die Suchenden und ſelbſt die Ungläubigen Zutritt hatten, bei den Abendmahlsverſammlungen aber nur die eigentliche Gemeinde verſammelt war, machte den Unterſchied. Wenn

aber Paulus 14, 23 die Möglichkeit ſetzt, daß auch bei den daſelbſt von ihm beſprochenen Verſammlungen ἰδιῶται und ſelbſt ἄπιστοι zugegen ſein könnten, ſo iſt zu beachten, daß er dies eben auch nur hypothetiſch thut, daß er nur die Möglichkeit fingirt. Dies muß und kann er, weil auch unter Denen, welche ſich zu der eigentlichen Gemeinde zählen laſſen, und von der nicht das Herz erforſchenden Gemeinde dafür angenommen werden müſſen, immer auch wirklich Solche ſein werden, die nach ihrem Herzensſtande nur Idioten, ja noch Ungläubige ſind. Weil der Apoſtel Verſammlungen vor Augen hat, zu denen principiell Idioten und Ungläubige nicht gehören, denen aber factiſch oft ſolche beigemiſcht ſein werden, ſo ſagt er ganz richtig: „wenn nun in die verſammelte Gemeinde auch ſolche einträten, ſo —;“ wogegen er, wenn er von den eigentlich für Idioten und Ungläubige eingerichteten Gottesdienſten redete, vielmehr ſagen würde: „da nun mit der Gemeinde auch ſolche zugegen ſind, ſo —.“ Wir können daher in dieſen Worten nicht einen Beweis dafür finden, daß hier die exoteriſchen Gottesdienſte beſprochen würden. Wohl aber finden wir in ihnen das wichtige Princip ausgeſprochen: daß auch die eſoteriſchen Gottesdienſte, welche die ſichtbare Kirche ſich einrichten mag, niemals von der Vorausſetzung aus eingerichtet werden dürfen, als ob da die Gemeinde der Gläubigen in geſichteter Reinheit zur Stelle wäre, ſondern daß wegen der Spreu unter dem Waizen auch dieſe Gottesdienſte neben Dem, was den Glauben fördert, immer auch das bieten müſſen, was den Glauben erweckt und ſchafft. Aus dieſen Gründen müſſen wir annehmen, daß 1 Cor. 11—14 nur von den Abendmahlsgottesdienſten der Gemeinde als ſolcher die Rede ſei. Geſetzt indeſſen, es wäre wirklich 14, 26 ff. von den exoteriſchen Lehrgottesdienſten die Rede, ſo würden wir auch aus dieſer Stelle nicht mehr über dieſelben erfahren als wir ſchon davon wiſſen, außer dem Einen, daß und wie in denſelben auch die Charismen zur Lehre thätig werden ſollten.

Ein ungleich Mehreres erfahren wir über die zweite Art von gottesdienſtlichen Verſammlungen in den heidenchriſtlichen Gemeinden. Mit den exoteriſchen, auch den Miſſionszwecken dienenden täglichen Lehrverſammlungen, in denen ja das Abendmahl nicht gehalten werden konnte, allein war dem gottesdienſtlichen Bedürfniſſe der Gemeinde nicht genügt; es bedurfte der den Gemeindegliedern als ſolchen eignenden Abendmahlsverſammlungen, die ja auch die Gemeinde zu Jeruſalem neben den Tempelverſammlungen gehabt hatte. Solcher, von den Apg. 19, 9 gedachten Verſammlungen wohl zu unterſcheidenden Abendmahlsgottesdienſte finden wir denn auch Apg. 20, 7—11 und nicht bloß 1 Cor. 11, 17—34, ſondern nach unſerer Meinung in dem ganzen Abſchnitt 1 Cor. 11—14 erwähnt. Aus dieſen Stellen erſehen wir nun zuerſt, daß dieſe Gottesdienſte für die eigentliche Gemeinde als ſolche beſtimmt waren: Apg. 20, 7. 8 wird von ihnen der Ausdruck gebraucht, der in der nachherigen Kirchenſprache der ſtehende Ausdruck für den Hauptgemeindegottesdienſt iſt, nemlich *συνάγεσθαι, συνάξις*; 1 Cor. 11, 18. 20. 14, 23. 28 werden ſie als ein *συνέρχεσθαι ἐν ἐκκλησίᾳ*, als ein *συνέρχεσθαι ἐπὶ τὸ αὐτό* bezeichnet. Sodann erſehen wir aus dieſen Stellen, was in den Verſammlungen dieſer Art vorgenommen ward. Der Hauptzweck derſelben war 1 Cor. 11, 20. 23 die Abendmahlsfeier, denn dieſe dient Apg. 20, 7 als die für ſie characteriſtiſche Bezeichnung: *συνηγμένων ἡμῶν κλάσαι ἄρτον*. Aber außerdem fand in ihnen Apg. 20, 7. 9. 1 Cor. 14, 26 ff. auch Lehrverkündigung ſtatt, und zwar nicht bloß zufällig, ſondern 1 Cor. 11, 26 grundſätzlich. Ferner ſehen wir (1 Cor. 11, 21. 22) auch hier, wenigſtens noch für die erſte Hälfte der apoſtoliſchen Zeit, das Abendmahl mit einem gemeinſamen Mahl verbunden. Daß auch Gebet in dieſen Gottesdienſten geopfert ward, wird uns zum Ueberfluß 1 Cor. 14, 13—17 ausdrücklich bezeugt. Und wenn uns auch dieſe beiden Stellen über eine Darbringung von Gaben Nichts ſagen, weil ſie ja nicht den Zweck einer detaillirten Beſchreibung des Abendmahlsgottesdienſtes haben, ſo bürgen uns doch die Connexität

Ebr. 13, 15. 16 des Opfers der Lippen und der Werke, die Art wie dem Apostel 2 Cor. 9, 12—14 der Begriff der κοινωνία in den Gebeten und Liebesgaben der Gemeinde concret wird, der große Werth, welchen Paulus stets auf die Einsammlung von Liebesgaben legt, und vollends die Art, wie er nicht bloß für Corinth, sondern auch anderswo 1 Cor. 16, 1. 2 die Darbringung der Gaben gottesdienstlich ordnet, sowie endlich die natürliche Zusammengehörigkeit der Darbringung der Gaben mit den gemeinsamen Mahlzeiten, mit Sicherheit dafür, daß in diesen Gottesdiensten auch Liebesgaben dargebracht wurden, und daß also auch die κοινωνία vollständig in ihnen zur Darstellung kam. Sonach enthielten diese Gottesdienste sämmtliche (vgl. Apg. 2, 42) Cultuselemente, während die Versammlungen erster Art auf Lehrmittheilung und Gebet beschränkt waren. Und da nun überdem, wie oben bereits ausgeführt, hier in der Mitte der Heidenwelt die Rücksicht auf den Tempel und das israelitische Volksthum überhaupt wegfiel, so werden wir um so mehr in diesen Abendmahlsversammlungen die eigentlichen Hauptgottesdienste der heidenchristlichen Gemeinden zu sehen haben, zu welchen sich die Lehrgottesdienste trotz ihrer mehr exoterischen und darum extensiveren Bedeutung wegen ihres beschränkteren Inhalts nur als Nebengottesdienste verhalten konnten.

Ein weiterer Unterschied dieser Abendmahlsgottesdienste von den Lehrgottesdiensten Apg. 19, 9 besteht darin, daß diese täglich, jene nur sonntäglich gehalten wurden. Wir haben bereits die Annahme, daß die Gemeinde zu Jerusalem täglich Abendmahl gehalten habe, bezweifeln müssen. Vollends aber, daß in den Gemeinden aus den Heiden täglich Abendmahl gehalten wäre, müssen wir läugnen. Es kann dafür auch nicht eine Silbe des Beweises beigebracht werden, denn daß in den Apg. 19, 9 erwähnten Versammlungen kein Abendmahl gehalten werden konnte, bedarf keiner Ausführung. Auch in der nachapostolischen Literatur von den apostolischen Vätern an findet sich nicht eine Spur von täglicher Abendmahlsfeier, wohl aber von Auszeichnung des Sonntags; und das erste bestimmte

Zeugniß über die Zeiten der Abendmahlsfeier, der Brief des Plinius, bezeugt geradezu die nur sonntägliche Feier; und nur von einer solchen weiß nachher das ganze kirchliche Alterthum, bis man erst nach Jahrhunderten auf die tägliche Abendmahlshaltung aus dogmatischen Gründen kommt. Vielmehr liefert das N. T. den positiven Beweis, daß, wie es auch in der Gemeinde zu Jerusalem gewesen sein möge, wenigstens in den Gemeinden aus den Heiden von vorn herein nur sonntägliche Abendmahlsfeier stattfand: Apg. 20, 7 ist der Sonntag als der Tag der Versammlung zum Abendmahl bezeichnet; 1 Cor. 16, 2 ordnet Paulus die Einsammlung von Liebesgaben wie für die Gemeinden in Galatien so für die corinthische auf den Sonntag; und Offenb. 1, 10 wird der Sonntag nicht allein als der vorzugsweise dem Leben in göttlichen Dingen bestimmte Tag hingestellt, sondern auch schon mit dem Namen, den er nachher durch das ganze christliche Alterthum hindurch führt, ἡ κυριακὴ ἡμέρα genannt. Und man wird sich den Sachverhalt nicht so denken können, daß zwar der Sonntag einer ausgezeichneteren Geltung genossen, daß aber Abendmahlsfeier auch an jedem anderen Tage gehalten wäre. Denn ausgezeichnet konnte der Sonntag nur dadurch werden, daß man sich an ihm nicht bloß des Gnadenmittels des Wortes, sondern auch des Sacraments gebrauchte. Wollte man dies verwerfen, so bliebe nur die bedenkliche und jedenfalls unrichtige Annahme übrig, man habe den Sonntag dadurch ausgezeichnet, daß man ihn sabbathlich hielt. Aber die beiden ersten unter den angeführten Stellen beschränken auch ganz deutlich die Abendmahlsfeier auf den Sonntag. Denn Apg. 20, 6 ff. wartet Paulus, der offenbar mit der Gemeinde zum Abschiede das Abendmahl halten will, zu diesem Zwecke bis zum Sonntag. Und 1 Cor. 16, 2 ordnet er das Hinterlegen von Liebesgaben auf den Sonntag, weil diese Darbringung sich mit den Gemeindemahlzeiten, und diese wieder mit der Abendmahlsfeier verbanden, letztere aber nur an den Sonntagen stattfand. Diesen Grund hinweggedacht, blieb gar keine Veranlassung, die Darbringung

von Liebesgaben gerade auf den Sonntag zu ordnen. Dazu kommt noch die Stellung, welche die gemeinſamen Mahlzeiten einnehmen. Wir ſehen 1 Cor. 11, 20 ff. das Abendmahl noch conſtant mit gemeinſamem Mahl verbunden, denn letzteres führt ſeinen Namen noch vom Abendmahl, heißt ſelbſt das κυριακὸν δεῖπνον. Andererſeits aber ſehen wir 1 Cor. 11, 22. 34 dieſe gemeinſamen Mahle der Gemeinde bereits von dem gewöhnlichen Eſſen und Trinken in den Privathäuſern geſondert. Die Gemeinde in Jeruſalem, die in Abtheilungen in Privathäuſern das Abendmahl hielt, möchte das Abendmahl mit dem häuslichen Eſſen und Trinken verbunden haben; die Heidengemeinden aber, die 1 Cor. 11, 18. 20. 14, 23 vollzählig zum Abendmahl zuſammenkamen, mußten das gottesdienſtliche gemeinſame Mahl von den häuslichen Mahlzeiten ſcheiden. Dann konnte aber auch ſolch κυριακὸν δεῖπνον nicht täglich ſtattfinden, wenn nicht alle Häuslichkeit dahin fallen ſollte. Aus dieſen Gründen ſehen wir uns zu der Annahme genöthigt, daß die Abendmahlsgottesdienſte nur Sonntags gehalten wurden. Außerdem endlich bezeugt uns Apg. 20, 7 ff., daß dieſe Abendmahlsgottesdienſte, offenbar in Anſchluß an die Stiftung des Abendmahls, Abends ſtattfanden. Und aus den Stellen Apg. 18, 7. 1 Cor. 16, 19. Röm. 16, 5. 23. Philem. 2. Col. 4, 15. Phil. 4, 22 ſehen wir, daß ſie in eignen (vgl. Apg. 20, 8), in Häuſern von Gemeindegliedern befindlichen Localen gehalten wurden.

Es fanden alſo in den apoſtoliſchen Gemeinden aus den Heiden zwei Arten gottesdienſtlicher Verſammlungen ſtatt: erſtens tägliche Lehrgottesdienſte mit Lehrmittheilung und Gebet, an denen auch die Neuerweckten und ſelbſt die Fremdlinge Theil nahmen; zweitens Abendmahlsgottesdienſte, an den Abenden der Sonntage, mit Lehrmittheilung, Darbringung von Gebet und Gaben, gemeinſamem Mahl und Abendmahl, bei welchen die ganze Gemeinde, aber auch nur dieſe, zuſammenkam. Wir haben nun noch zuſammenzuſtellen, was ſich über die Ausgeſtaltung der einzelnen Cultuselemente in den Gottesdienſten zweiter Art im N. T. findet.

Was zuerſt die Lehrmittheilung in dieſen Gottesdienſten betrifft, ſo erſehen wir aus 1 Tim. 4, 13, daß ſie aus Verleſung der heiligen Schrift und Predigt, Auslegung und Anwendung der Schrift zur Belehrung und Vermahnung, beſtand. Das Vorleſen, von welchem auch Offenb. 1, 3 die Rede iſt, beſtand ſelbſtredend zunächſt in einem abſchnittweiſen Verleſen des A. T., des Geſetzes und der Propheten (Apg. 13, 15), wie es in den Synagogen üblich war. Aber dieſe Vorleſung war für chriſtliche Gemeinden nicht genügend. So lange es noch keine neuteſtamentlichen Schriften gab, mußte nothwendig zwiſchen dieſer Vorleſung des A. T. und ihrer Auslegung und Anwendung die apoſtoliſche Verkündigung mit der Bezeugung der die altteſtamentliche Weisſagung erfüllenden neuteſtamentlichen Thatſachen eintreten. Daher kann es uns nicht befremden, wenn wir die neuteſtamentlichen Schriften ſofort wie ſie entſtanden, zur Vorleſung in den Gottesdienſten gebrauchen ſehen. Paulus befiehlt 1 Theſſ. 5, 27. Col. 4, 16 ausdrücklich, daß ſeine Briefe in den Verſammlungen der ganzen Gemeinde verleſen werden ſollen; und er ſtellt dabei dies ſein ſchriftliches Wort ſeiner mündlichen apoſtoliſchen Verkündigung ganz gleich 2 Theſſ. 2, 15. Es war alſo ſachlich richtig und durch apoſtoliſche Einrichtung hervorgerufen, wenn die Kirche die neuteſtamentlichen Schriften, ſo wie ſie entſtanden, auch in den Verſammlungen gleich den altteſtamentlichen leſen ließ. Aber mit der Vorleſung des geſchriebenen Gotteswortes verband ſich in den apoſtoliſchen Gemeinden das auslegende, die göttlichen Heilsthaten in Erinnerung rufende, auf die Gemeinde zu deren Belehrung und Vermahnung anwendende mündliche Wort, die Predigt; wie Apg. 20, 7 ff. und 1 Cor. 14, 26 ff. ſattſam bezeugen. Ueber die Länge derſelben darf man aus Apg. 20, 7. 9 Nichts ſchließen, da in dieſem beſonderen Falle die Länge der Predigt in dem vollen Herzen des ſcheidenden Paulus ihr genügendes Motiv findet. Ferner hat man neuerlich*) aus den Apg. 20, 7. 9. 11

*) Harnack a. a. O. 83. 107.

von dem Predigen gebrauchten Ausdrücken διαλεγεσθαι, ὁμιλεῖν, ſchließen wollen, daß die Predigt damals nicht aus einem Lehrvortrage Eines, ſondern vielmehr aus einem Wechſelgeſpräch zwiſchen dem Lehrenden und der ganzen Gemeinde beſtanden, die Form der Unterredung gehabt habe. Aber in dem διαλέγεσθαι liegt dies nicht nothwendig; das διά in dieſem Compoſitum kann auf die Redenden bezogen werden, und dann allerdings bezeichnet es ein Reden, bei welchem das am Worte ſein zwiſchen den Redenden hin und wieder geht, eine Unterredung; aber das διά kann auch auf den Gegenſtand der Rede ſich beziehen, dann wird διαλέγεσθαι mit dem Dativ des Angeredeten verbunden, und heißt dann den Gegenſtand der Rede den Hörern in der Rede auseinander legen. Und in der letzteren Bedeutung haben wir es Apg. 20, 7. 9 zu nehmen; wie es auch Ebr. 12, 5 ſo zu nehmen iſt, wo von einem ſich Unterreden gar nicht die Rede ſein kann. Anders freilich iſt es mit dem ὁμιλεῖν 20, 12. Nicht als ob es niemals von eigentlichem Lehrvortrage geſagt werden könnte. Aber an dieſer Stelle heißt es wirklich „ſich unterreden"; nur iſt dabei zu bemerken, daß hier der Gottesdienſt bereits mit dem Abendmahl beendet iſt, und daß Paulus nach beendetem Gottesdienſt nun mit der Gemeinde „ſich unterhält". Ein anderes Beiſpiel aber, daß die Predigt in Form des Wechſelgeſprächs vor ſich gegangen ſei, bietet das N. T. nicht dar. Im Gegentheil geht aus der Stelle 1 Cor. 14, 30. 31, welche doch ſonſt für die Lehrverkündigung die größte Freiheit geſtattet, mit Sicherheit Das hervor, daß immer nur Einer zur Zeit reden darf, daß, wenn Einer redet, die Anderen hören ſollen, daß alſo kein Wechſelgeſpräch, kein Dialog ſtattfinden ſoll.

Wichtiger iſt die andere, neuerdings vielſeitig verfochtene Anſicht, daß in den apoſtoliſchen Gemeinden abſolute Lehrfreiheit beſtanden habe, daß es jedem Gemeindegliede mit alleiniger Ausnahme der Weiber (1 Tim. 2, 11. 12. 1 Cor. 14, 34. 35) zugeſtanden habe, in den Gottesdienſten lehrend aufzutreten. Aber nicht nur daß hiefür kein Beweis aus dem N. T. zu erbringen iſt, findet ſich vielmehr im Gegentheil

Jacob. 3, 1 die ausdrückliche Warnung, daß ſich nicht allzuviele zum Lehramt drängen mögen um der damit verbundenen Verantwortlichkeit willen. Vorurtheilsfreie Auffaſſung wird nicht läugnen können, daß der ganze Apoſtolos aus der Vorausſetzung herausredet, daß das öffentliche Lehren in der Gemeinde zum Amt der Presbyter gehört. Wir haben ſchon oben geſehen, wie die Apoſtel ſchon innerhalb der Gemeinden Jeruſalems und Judäas die beiden Aemter der Diaconen und Presbyter einrichteten. Dieſe Aemter traten nun auch in die Heidengemeinden über. Der Diaconen iſt 1 Tim. 3, 8—10. 12. 13. Phil. 1, 1 erwähnt, aber über ein Fungiren derſelben in den Gottesdienſten, wie es in der ſpäteren Kirche allerdings ſtatthatte, findet ſich hier noch Nichts. Neben den Diaconen finden ſich in den Heidengemeinden auch Diaconiſſinnen 1 Tim. 3, 11. 5, 9—16. Röm. 16, 1. Wenn wir den Jacobus in Jeruſalem eine an das Amt der ſpäteren Biſchöfe erinnernde Stellung einnehmen ſahen, ſo finden wir nicht allein dieſe Stellung des Jacobus Gal. 1, 19. 2, 9. 12. 1 Cor. 9, 5 weiter bezeugt, ſondern wir werden auch, was das ſpäteſte neuteſtamentliche Buch, die Offenbarung Kap. 1, 20 ff. von den Engeln der Gemeinden ſagt, nicht wohl anders als von Biſchöfen verſtehen können. Wie aber das Gemeindeamt und das Regieramt ſich in den Gemeinden aus den Heiden erhielt und weiter entwickelte, ſo auch das Amt der Presbyter. In Kleinaſien ſetzen Apg. 14, 23 Paulus und Barnabas gemeindeweiſe Presbyter; und ein Gleiches befiehlt Paulus Tit. 1, 5 dem Titus, bei den kretenſiſchen Gemeinden zu thun; außerdem ſind die Stellen 1 Tim. 4, 14. Phil. 1, 1. Jacob. 5, 14. Ebr. 13, 24 zu vergleichen. Den Gemeinden wird befohlen, die Presbyter mit dem Leiblichen zu verſorgen Gal. 6, 6. 1 Tim. 5, 18 und ſie zu lieben, ſie zu ehren, und ihnen gehorſam zu ſein 1 Theſſ. 5, 12. 1 Tim. 5, 18. Ebr. 13, 17. In der ſpäteren Zeit nennen ſich die Apoſtel Petrus und Johannes 1 Petr. 5, 1. 2 Joh. 1. 3 Joh. 1 ſelbſt Presbyter; und in der Offenbarung z. B. 4, 4. 5, 8 ff. repräſentiren 24 Presbyter die ganze Kirche. Dieſem Presbyteramt nun

lag von Amts wegen die öffentliche Lehrverkündigung in der Gemeinde ob. Denn wenn wir die Stellen 1 Tim. 3, 1—7. Tit. 1, 6—9. 1 Petr. 5, 1—4, in welchen die Erforderniſſe zum Presbyteramt dargelegt werden, näher anſehen, ſo finden wir eine Reihe von ihnen nöthigen perſönlichen Eigenſchaften, aber von zu ihrer Amtsausrichtung erforderlichen Tüchtigkeiten nur das Doppelte aufgezählt, daß ſie einer Seits tüchtig die Gemeinden zu weiden, anderer Seits lehrhaftig, zum Lehren und Vermahnen als die Haushalter Gottes geſchickt ſein ſollen. Und damit ſtimmen auch die anderen, von der amtlichen Thätigkeit der Presbyter redenden Stellen überein: einer Seits iſt 1 Theſſ. 5, 12. 1 Tim. 5, 17 das Vorſtehen, anderer Seits iſt das Lehren Gal. 6, 6, das Vermahnen 1 Theſſ. 5, 12, das Handhaben des Wortes und der Lehre 1 Tim. 5, 17, das Wachen über den Seelen Ebr. 13, 17 ihre Arbeit. Und nur nach einer einzigen Seite hin erſcheint die Lehrmittheilung in der Gemeinde im N. T. auch für Solche offen, die das Presbyteramt nicht haben, nemlich für die mit Charismen Ausgerüſteten. Um zu einer richtigen Anſchauung von den Charismen und ihrer Bedeutung zu gelangen, iſt nicht zu überſehen, daß dieſelben ſich in den Gemeinden aus den Juden gar nicht oder doch ſehr ſpärlich finden. Dagegen erſcheinen ſie in den Heidengemeinden ſofort, und zu Anfang zahlreicher als in den ſpäteren neuteſtamentlichen Schriften. Der Iſraelit nemlich brachte, wenn er Chriſt wurde, vermöge ſeiner Erziehung unter dem Geſetz und der Verheißung Das mit, was zur Führung der Aemter in der chriſtlichen Kirche und ſonderlich des kirchlichen Lehramts erforderlich war; für ihn gab es bereits eine geſchichtliche Entwickelung, die, wenn die Erkenntniß Chriſti hinzukam, als Vorbereitung auf kirchliche Berufsthätigkeit dieſer und jener Art genügte. Dies Alles fiel natürlich in den Heidengemeinden weg, wo die Bekehrung einer Perſönlichkeit zugleich den Bruch derſelben mit ihrer bisherigen Erziehung und Entwickelung bedeutete; und es hätte hier für die Aemter an Perſonen fehlen müſſen, wenn nicht die Vorbereitung derſelben im Wege der Erziehung und Bil-

dung in anderem Wege erſetzt worden wäre. So gehört es zur Hineinſchaffung der Kirche in die Welt, daß der heilige Geiſt in den erſten Zeiten der Sammlung der Kirche aus den Heiden in Kraft der Gnaden einzelnen Perſönlichkeiten ſolche Fähigkeiten mittheilte, welche ſonſt das Reſultat einer Entwickelung aus dem Geiſt und dem Glauben einer Seits und aus natürlicher Begabung und der Erziehung anderer Seits zu ſein pflegen, um ſo für die Aemter und Thätigkeiten der Kirche Perſonen zu bereiten. Dieſe Beziehung der Charismen auf die Aemter hält auch Paulus ſtets feſt 1 Cor. 12, 4. 5. 6. Hiernach hätten denn freilich auch alle mit Charismen Begabten ins Amt kommen müſſen. So waren z. B. Barſabas und Silas dem Amte nach Presbyter und dem Charisma nach Propheten Apg. 15, 22. 32. Da nun aber die Schenkung der Charismen ein reines Gnadenwerk des heiligen Geiſtes, und folgeweiſe ſo vollkommen und vollſtändig war, daß die Fülle der Gaben die ganze Fülle und Mannigfaltigkeit der kirchlichen Lebensfunctionen darſtellte 1 Cor. 12, 8 ff. 28 ff., anderer Seits aber der Organismus der kirchlichen Aemter der geſchichtlichen Entwickelung unterworfen und noch weit nicht fertig war, vielmehr erſt durch die Charismen ſelbſt fertig werden ſollte, ſo geſchah es nothwendig, daß nicht alle mit Charismen Ausgerüſteten ins Amt, z. B. nicht alle mit Lehrgaben Ausgerüſteten ins Presbyteramt kamen. Das war der Zuſtand der Dinge in Corinth; und bei dieſer Sachlage griffen die mit Lehr- und Redegaben mannigfaltiger Art Begabten im Bewußtſein ihrer göttlichen Begnadung zu, und riſſen die öffentliche Lehrthätigkeit in einer Weiſe an ſich, mit welcher Amt und Ordnung nicht mehr verträglich waren. Paulus aber ordnet nun die Sache. Er hält 1 Cor. 12, 7 feſt, daß die Charismen vom heiligen Geiſt zum gemeinen Beſten gegeben ſind, und verbietet darum denjenigen mit Charismen Begabten, die keine amtliche Stellung als Presbyter haben, das öffentliche Reden nicht. Daneben aber hält er abermal feſt, daß die Charismen zum gemeinen Beſten, zur Erbauung der Gemeinde gegeben ſind, verbietet das bloße

Reden um des Redens willen durchaus, und beſchränkt und ordnet das öffentliche Auftreten der Begabten in den Gottesdienſten ſo, daß es mit gottesdienſtlicher Ordnung verträglich bleibt 1 Cor. 14, 26 ff. Das alſo iſt gewiß und nicht abzuläugnen, daß außer den Presbytern auch die mit Charismen Begabten in geordneter Weiſe in den Gottesdienſten der apoſtoliſchen Gemeinden lehren durften. Es war eben mit ihnen ein Anderes, ſie hatten eine vocatio immediata. Aber davon, daß auch Andere, die weder das Presbyteramt, noch ein Charisma hatten, hätten die öffentliche Lehre handhaben dürfen, findet ſich keine Spur. Und ſelbſt dies Lehrrecht der Begabten erloſch natürlich in dem Maaße, als die Charismen ſelbſt erloſchen, durch chriſtliche Erziehung und Bildung entbehrlich gemacht.

Mit den Lectionen und der Predigt verband ſich ſelbſtverſtändlich auch Gebet; und wahrſcheinlich auch Geſang. Denn nach den Stellen Epheſ. 5, 19. Col. 3, 16. Jacob. 5, 13 muß in dem Leben und in den Gottesdienſten der apoſtoliſchen Gemeinden vom Geſange ein weit gehender Gebrauch gemacht ſein; und unter den Charismen fand ſich nach 1 Cor. 14, 25. 26 auch eine Gabe des Pſalmenſingens. Wenn verſchiedene Arten von Geſängen (Pſalmen, Hymnen, Oden) genannt werden, ſo iſt der Unterſchied derſelben, wenn überhaupt ein ſolcher vorhanden, nicht mehr beſtimmbar. Nur ſo Viel iſt klar, daß die Bezeichnung der chriſtlichen Geſänge als Pſalmen auf den a. t. Sprachgebrauch, die Bezeichnung derſelben als Hymnen und Oden aber auf den heidniſchen zurückgeht. Daß man die erwähnten Pſalmen wenigſtens nicht ausſchließlich für die a. t. Pſalmen zu nehmen hat, beweiſt 1 Cor. 14, 25. 26. Die Lieder wurden nicht bloß als ein Erguß der frommen Gemüthsſtimmungen, ſondern ſie wurden umgekehrt als ein Mittel angeſehen, Herz und Gemüth mit heiligem Geiſt zu erfüllen, denn Epheſ. 5, 18. 19 heißt es: wie unrechter Weiſe der Trinker ſich durch Wein mit Rauſch erfülle, ſo ſollen die Chriſten rechter Weiſe durch Lieder ſich mit heiligem Geiſt und Weſen erfüllen. Es kommt alſo die

ſacramentale Bedeutung des Liedes, es kommt an ihm Das in Betracht, daß es das Wort trägt, welches den heiligen Geiſt giebt. Darum wird denn auch ſchon Epheſ. 5, 19. Col. 3, 16 hervorgehoben, wie der Geſang die Möglichkeit gewähre, daß die Gemeinde ſelbſt ſich, Einer den Anderen, lehre und tröſte und vermahne. Auch die Form für dieſe Gegenſeitigkeit iſt ſchon da: Offenb. 4, 8 ff. 5, 9 ff. finden wir ſchon Wechſelgeſang, für welchen allerdings die Vorbilder ſchon in den a. t. Pſalmen vorliegen. Daß der Geſang auch mit dem Theil des Gottesdienſtes, der die Schriftverleſung und Predigt enthielt, ſich verband, erhellt aus der Art, wie Col. 3, 16 Lehrverkündigung und Geſang mit einander verknüpft werden; womit indeſſen nicht geläugnet werden ſoll, daß der Geſang gleich dem Gebet auch in den anderen Theilen des Gottesdienſtes ſeine Stelle, ja ſogar noch bevorzugtere Stellen gefunden haben werde.

Gehen wir nun zu dem Theile des Gottesdienſtes über, den Apg. 2, 42 die κοινωνία nennt, und als deſſen Beſtandtheile wir die Darbringung des Gebets und die Darbringung von Gaben erkannt haben, ſo tritt uns, was das Gebet betrifft, ſogleich die Stelle 1 Tim. 2, 1—3. 8 entgegen. Während das Gebet ſonſt als nur die Lehrverkündigung oder das Abendmahl begleitend, als ſecundaires Element erſcheint, ſtellt dieſe Stelle es als Selbſtzweck hin: Die Gemeinde ſoll in ihren Gottesdienſten eigends zum Gebetsact zuſammentreten; die gemeinſame Darbringung des Opfers der Lippen ſoll ein beſonderer, nicht auszulaſſender Act in ihren Gottesdienſten ſein. Dem entſpricht auch der geforderte Inhalt: Gebet aller Art, Bitte und Dankſagung, für Alles, wofür gebetet werden kann und mag, ſoll da geopfert werden; es iſt das allgemeine Kirchengebet, was da gefordert wird. Wenn man in ſpäterer Zeit aus dem πρῶτον πάντων 2, 1 hat folgern wollen, daß damals das allgemeine Kirchengebet den Gottesdienſt eröffnet habe, ſo iſt das unrichtig: das πρῶτον πάντων gehört nicht zu ποιεῖσθαι, ſondern zu παρακαλῶ. Dieſer Gebetsact erſcheint ſo wichtig, daß Paulus ſelbſt gerade für ihn die

Wohlanſtändigkeit einſchärft. Da der Menſch, wenn er betet, vor Gott tritt, iſt es billig und recht, daß er dabei ſelbſt leiblich ſauber erſcheine. Darum ſollen die Männer mit unbedecktem, die Weiber mit bedecktem Haupte und in züchtiger Kleidung beten 1 Cor. 11, 4—16. 1 Tim. 2, 9. 10. Auch ſoll man beim Beten (die alte Gebetsſtellung ſtatt des neueren Händefaltens) die Hände aufheben 1 Tim. 2, 8. Das gemeinſame Gebet der Gemeinde vorzuſprechen, gehörte zum Amt der Presbyter: Offenb. 4, 4. 5, 8—10 repräſentiren 24 Presbyter, entſprechend den 24 Prieſterordnungen im Tempeldienſt, die ganze Kirche, und bringen die Gebete der ganzen Kirche in ihrem Namen und an ihrer Statt durch den Hohenprieſter Jeſum Gotte dar. Und darin findet die Schrift nichts das allgemeine Prieſterthum aller Chriſten Beeinträchtigendes, denn dieſelbe Stelle ſpricht dies allgemeine Prieſterthum ausdrücklich aus. Im Gegentheil, das allgemeine Prieſterthum vollzog ſich eben in dieſem Wege: Die Presbyter waren in dieſer Function nicht wie in der Function des Lehrens die Verwalter der Gnadenmittel, ſondern hier waren ſie wirklich der Mund, die Vorbeter der Gemeinde, die die Gebete Aller colligirten und vor Gott brachten. Aber darum nahm nun auch die Gemeinde das von den Presbytern vorgeſprochene Wort des Gebets ihrer Seits auf: aus 1 Cor. 14, 16. Offenb. 5, 14. 19, 4 ſehen wir, daß die Gemeinden auf die Gebete das Amen reſpondirten. Auch findet ſich Offenb. 19, 4 das Reſpondiren des Hallelujah. Nur die mit Charismen Begabten ſehen wir auch hinſichtlich des Vorbetens in die Functionen der Presbyter eintreten 1 Cor. 14, 16.

Wir haben aber ſchon oben ausgeführt, daß und in welchem Sinne ſich mit dem allgemeinen Kirchengebet die Darbringung von Liebesgaben zu dem Act der κοινωνία, als das von dem prieſterlichen Volk dargebrachte Lob- und Dankopfer verband. Von dieſer Darbringung von Liebesgaben iſt nun im N. T. viel die Rede. Dieſe Gaben wurden erſtens zur Unterſtützung anderer Gemeinden, namentlich derer in

Jeruſalem und Judäa, verwendet. Aus Gal. 2, 10 erfahren wir, wie in die die Verpflanzung der Kirche aus Iſrael in die Heidenwelt begleitenden Verhandlungen ausdrücklich die Bedingung aufgenommen war, daß aber die Heidengemeinden nicht unterlaſſen ſollten, die Judengemeinden mit Liebesgaben zu unterſtützen. Worauf es hiebei ankam, war weniger der Ertrag der Unterſtützung, ſondern man ſah in der Darbringung von Fürgebet und Liebesgaben für Andere die Bethätigung und den Ausdruck der chriſtlichen Gemeinſchaft mit dieſen Anderen; ſo ſollte nun durch dieſe Opferung der Heidengemeinden für die Judengemeinden die Gemeinſchaft zwiſchen der Kirche aus den Juden und der Kirche aus den Heiden, die durch das Halten und Nichthalten des moſaiſchen Geſetzes ſo ſehr gefährdet war, lebendig erhalten werden. Dem gemäß iſt denn auch verfahren. Schon die Gemeinde in Antiochien ſammelte für die Gemeinden in Judäa Apg. 11, 29. 30. 12, 25. Später ließ Paulus in allen Heidengemeinden für die Gemeinde zu Jeruſalem ſammeln Apg. 24, 17. 1 Cor. 16, 1—4. 2 Cor. 8, 1 ff. Röm. 15, 25—28. Aber nicht bloß für auswärtige Gemeinden, ſondern auch und ohne Zweifel regelmäßig wurden dieſe Opfergaben für die eignen Armen der Gemeinde angewendet. Wie dies ſchon die Gemeinde in Jeruſalem Apg. 4, 34 ff. gethan hatte, ſo bezeugt uns Röm. 12, 13 von den Heidengemeinden Dasſelbe. Und wenn wir Phil. 4, 16 ff. leſen, daß ſolche Opfergaben auch zur Unterſtützung des Apoſtels verwendet wurden, und dazu nehmen, wie nach dem Vorgeſagten Paulus den Gemeinden die Verpflichtung zur Erhaltung der Presbyter auflegt, ſo werden wir mit Sicherheit ſchließen dürfen, daß auch das zur Erhaltung der mit Kirchenämtern betrauten Perſonen Nöthige in dieſem Wege aufgebracht ward. Endlich wurde auch Das, was zu den gemeinſamen Mahlzeiten vor dem Abendmahl nöthig ward, im Wege dieſer Darbringung herbeigeſchafft, wie wir bald ſehen werden. Dieſe Ordnung finden wir ja auch in dem in die apoſtoliſche Zeit ſelbſt hinein datirenden Briefe des römiſchen Clemens vollſtändig vor.

Dieſes Gabenopfer aber ſollte nach Anordnung des Apoſtels 1 Cor. 16, 1—2 in den gottesdienſtlichen Verſammlungen am Sonntage ſtattfinden. Zwar hat man, auf das παρ' ἑαυτῷ τιθέτω ſich ſtützend, gemeint dies läugnen und die Anordnung des Apoſtels dahin verſtehen zu können, daß Jeder Etwas habe „zu Hauſe zurücklegen" ſollen. Dieſe Auslegung paßt aber nicht zu Dem, was die Stelle ſonſt ſagt. Wenn Jeder zu Hauſe zurücklegen ſollte, ſo war kein Grund zu der Anordnung, daß das Einlegen gerade am Sonntage geſchehen ſolle. Sodann hätte ein ſolches privates Zurücklegen nimmermehr eine κοινωνία, ein die Gemeinſchaft der Gemeinde bethätigendes Thun heißen können. Ferner wäre bei ſolcher Einrichtung ein Nebenzweck, den Paulus im Auge hatte, nicht erreicht worden: Paulus wollte ſchon jetzt an jedem Sonntage geſammelt haben, damit die Sammlungen nicht erſt dann zu geſchehen brauchten, wenn er käme. Legte aber Jeder zu Hauſe zurück, ſo entſtand nicht, wie Paulus will, Ein θησαυρός, der bei ſeiner Ankunft nur abzuliefern war, ſondern viele θησαυροί, bei jedem Gemeindegliede zu Hauſe ein beſonderer, und die Sammlungen, die λογίαι mußten dann doch erſt geſchehen, wenn er kam. Es nöthigt aber auch Nichts zu dieſer Auffaſſung. Im Gegentheil heißt παρ' ἑαυτῷ einfach „bei ſich", „für ſich": ſie ſollen das Einlegen bei ſich, für ſich abmachen. Könnte man nun dies „für ſich" auf die Handlung des Einlegens beziehen, ſo ergäbe ſich allerdings die von uns beſtrittene Auffaſſung. Aber Dem ſteht entgegen, daß nach dem Folgenden durch das Einlegen ein „Schatz" gebildet werden, und eine „Sammlung" geſchehen ſoll; dann kann es nicht die Handlung des Einlegens ſein, welche Jeder für ſich abmachen ſoll. Es wird alſo das „für ſich" auf die Beſtimmung der Beſchaffenheit und des Maaßes des Einzulegenden zu beziehen ſein: was und wie viel Jeder einlegen will, ſoll er bei ſich und für ſich abmachen. Paulus hebt auch hier, wie immer wenn er von dieſen Sammlungen redet (z. B. 2 Cor. 8, 8. 9, 7), hervor, daß das Maaß des Beizutragenden dem freien Ermeſſen eines Jeden zu überlaſſen ſei. Dann

fügt ſich Alles wohl zuſammen: „An jedem Sonntage mache Jeder bei ſich aus, wie viel und was er beiſteuern will, und lege es ein, indem er was ihm gut dünkt zum Schatze fügt, damit nicht erſt wenn ich komme, die Sammlungen zu geſchehen brauchen“. Demnach verſtehen wir allerdings die Anordnung 1 Cor. 16. 1, 2 dahin, daß dieſe Sammlungen am Sonntage im Gottesdienſt geſchehen ſollen. Der ſonntägliche Gottesdienſt wird damit vor anderen als derjenige hingeſtellt, in welchem die Gemeinſchaft der ganzen Gemeinde durch den Act der κοινωνία ihre Bethätigung fand.

Zu dem Act der κοινωνία gehörte jedenfalls auch der heilige Bruderkuß 1 Theſſ. 5, 26. 1 Petr. 5, 14. Es iſt bekannt, wie ſich nachher noch durch viele Jahrhunderte in der Kirche die Sitte erhalten hat, daß in den Gottesdienſten die Männer die Männer und die Frauen die Frauen mit dem Kuß des Friedens grüßten. Dieſe Sitte ordnen die Apoſtel ſelbſt in den Gemeinden an 1 Cor. 16, 20. 2 Cor. 13, 12. Röm. 16, 16. 1 Petr. 5, 14. Und 1 Theſſ. 5, 26 kommt auch die Wendung vor, daß der Apoſtel Diejenigen, an welche er zunächſt ſeinen Brief ſchickt, auffordert, in ſeinem Namen die ganze Gemeinde mit dem heiligen Kuß zu grüßen. An welchem Punkte des Gottesdienſtes dieſe Ceremonie des Liebes- und Friedenskuſſes vorgenommen ward, iſt uns zwar nirgend geſagt, aber ihre Bedeutung weiſt hin an den Anfang des Acts der gemeinſamen Gebete und Gabenopfer als Bezeugung, oder an das Ende dieſes Acts als Beſiegelung derjenigen Gemeinſchaft, welche ſich in dieſem Acte bethätigen ſollte oder bethätigt hatte. Damit ſtimmt auch 1 Theſſ. 5, 25. 26 überein, wo der Apoſtel ſeine Bitte um Einſchließung ſeiner in den Friedenskuß unmittelbar an ſeine Bitte um Einſchließung ſeiner in das Fürgebet der Gemeinde knüpft.

Den Abendmahlsact betreffend, finden wir zuvörderſt auch in den Heidengemeinden das Abendmahl mit einem gemeinſamen Mahl verbunden. Die wenigen Stellen, die davon reden, nemlich 1 Cor. 11, 20—22. 33. 34 und Judä 12, vgl. 2 Petr. 2, 13, bezeugen wenigſtens das Vorhandenſein dieſer

gottesdienſtlichen Gemeindemahle auch in den Gemeinden aus den Heiden; und die erſtere Stelle bezeugt auch die Verbindung derſelben mit dem Abendmahl. Denn nur wegen dieſer Verbindung kann dies Mahl 1 Cor. 11, 20 das κυριακὸν δεῖπνον genannt werden; es iſt das Mahl, bei welchem der Herr ſich mit ſeiner Gemeinde zu Tiſche ſetzt; dieſe Anweſenheit des Herrn vollzieht ſich in dem mit dem Mahl verbundenen Abendmahl. Die Einrichtung ſollte darum nach 1 Cor. 11, 21. 33 die ſein, daß jedes Gemeindeglied, der Arme wie der Reiche, nach ſeinem Vermögen zu der Ausrichtung des Mahls beiſteuerte, und daß dieſe Beiträge der Einzelnen zuſammengethan, und zuſammen verzehrt wurden. Auch dieſe Beiträge gehörten alſo zu dem Gabenopfer; und da nun das Abendmahl mit dem gemeinſamen Mahl ſich verband, ſo wird man ſich's nicht anders denken können, als daß auch die Abendmahlselemente aus den zum Mahle dargebrachten Gaben entnommen wurden. Weiter aber ſtellt ſich nun eine bedeutende Abweichung der in den Heidengemeinden üblichen Weiſe dieſe Mahle zu halten von der in Jeruſalem üblichen heraus. Während nemlich hier ſich das Abendmahl mit dem häuslichen Eſſen verband, und folglich dieſes die Bedeutung eines Gemeindemahls gewann, ſehen wir 1 Cor. 11, 22. 34 dieſe Verbindung aufgehoben, die gemeinſamen Mahle von dem häuslichen Eſſen getrennt und als beſondere gottesdienſtliche Mahle von der ganzen Gemeinde gehalten. Es war dies die nothwendige Folge von der Verlegung der Abendmahlsverſammlungen aus den Häuſern in Gemeindelocale Apg. 20, 7 ff. Ja, wenn dieſe Mahle Judä 12 nicht mehr Herrenmahle, ſondern ἀγάπαι genannt werden, ſo möchten wir ſchließen, daß da bereits noch eine weitere Veränderung vorgegangen, daß da ſchon die Feier dieſer Mahle ganz von der Abendmahlsfeier getrennt ſei, um ſo mehr da dieſe Veränderung jedenfalls bald nach der apoſtoliſchen Zeit eintrat, und ſeitdem nur noch der Name „Agapen" vorkommt. Anlaß dazu konnte die ſchon 1 Cor. 11, 21 eingetretene Verderbniß

dieſer Mahle gegeben haben: man ſetzte den Character der Gemeinſamkeit dieſer Mahle aus den Augen, man that nicht die ſämmtlichen Beiträge zuſammen, ſondern Jeder behielt das von ihm Dargebrachte, und Jeder aß dann auch das Seine, der Reiche reichlich, und der Arme kärglich, wodurch dann wieder die Reichen auf den Abweg geriethen, dieſe Mahle als Gelegenheiten zum Eſſen und Trinken auszubeuten. Und nach Judä 12, vgl. 2 Petr. 2, 13, benutzten die unreinen Elemente in den Gemeinden dieſe Mahle gar, um geradezu Convivien daraus zu machen. Trennte man aber aus dieſen Urſachen die Mahle von dem Abendmahl, ſo wurden ſie dadurch natürlich aus Herrenmahlen in bloße Liebesmahle umgeſetzt. Zu Anfang indeſſen waren die gemeinſamen Mahle auch in den Heidengemeinden mit dem Abendmahl verbunden. Ob ſie demſelben vorangingen oder nachfolgten, iſt nirgend geſagt, doch iſt das Erſtere wegen des Vorgangs bei der Einſetzung des Abendmahls mehr als wahrſcheinlich.

Vom Abendmahl ſelbſt reden die Stellen Apg. 20, 7 ff. 1 Cor. 10, 16—18 und 1 Cor. 11, 23—30. Jene Stellen verbürgen uns die regelmäßige, wenigſtens ſonntägliche Abendmahlsfeier auch in den Gemeinden aus den Heiden; und 1 Cor. 11, 23—35 verbürgt uns überdem, daß man ſorglich bemüht war, die Stiftungsmäßigkeit beizubehalten. Die Abendmahlselemente wurden, wie wir aus 1 Cor. 10, 16 erfahren, geſegnet. Wenn die Stelle dies bloß von dem Kelch und nicht auch von dem Brode ausſagt, ſo hat das nur ſeinen Grund in dem auf etwas Anderes als auf eine Beſchreibung des Abendmahlsritus gerichteten Zweck der Stelle. Wie man dieſe Segnung, Conſecration vollzog, ob durch Recitation der Einſetzungsworte, oder durch ein Gebet, und wenn letzteres, ob dabei das Gebet des Herrn gebraucht ward, — über dies Alles erfahren wir Nichts, und Alles, was man darüber ſagen wollte, würde unnachweisliche Vermuthung bleiben müſſen. Die Diſtribution geſchah beim Brode durch das Brechen 1 Cor. 10, 16. Viel ſpäter hat die Kirche in

das Brechen des Brodes eine Beziehung auf das Brechen des Leibes Christi hineingelegt; aber im Neuen Teſtament liegt Nichts vor, was nöthigte, über den einfachen Sinn der Einſetzungsworte hinauszugehen, welche das Brechen und Geben zuſammenſtellen, und dadurch in das Brechen nur die Bedeutung der distributio, der Austheilung des Einen Leibes an Alle, und ſomit der Gemeinſchaft hineinlegen 1 Cor. 10, 16. 17. Endlich ſehen wir aus Apg. 20, 11, daß Paulus das Abendmahl adminiſtrirt und zugleich ſelbſt nimmt. Daraus mögen wir ſchließen, daß die Reichung des Abendmahls zum Amt der Presbyter gehörte, und daß ſie dasſelbe jedes Mal ſelbſt mit genoſſen.

Wir haben nun ſchließlich noch die Frage zu beantworten, wie und in welcher Abfolge ſich die einzelnen Elemente des Abendmahlsgottesdienſtes zum Ganzen verbanden? Da nirgend im Neuen Teſtament der Verlauf eines ſolchen Gottesdienſtes vollſtändig beſchrieben wird, ſo ſind wir an die Combination gewieſen, die aber auch das Nöthige mit Sicherheit ergiebt. Gehen wir davon aus, daß nach der Natur der Sache das Abendmahl den Schluß machte, ſo haben wir aus 1 Cor. 11, 20 ff. geſehen, daß ſich dieſem das gemeinſame Mahl verband, und dazu mehr als wahrſcheinlich gefunden, daß letzteres erſterem voraufging. Da aber die Speiſen für das gemeinſame Mahl durch die Gabenopferung 1 Cor. 11, 21 aufgebracht wurden, ſo ging nothwendig die Darbringung der Gebete und Gaben wiederum dem gemeinſamen Mahl voran. Endlich erſehen wir aus Apg. 20, 7, daß der Predigtact vor dem Abendmahl, alſo auch vor den unmittelbar oder mittelbar damit verknüpften Acten der Darbringung der Gebete und Gaben, ſo wie des gemeinſamen Mahles voraufging. Und innerhalb des Predigtacts trat dann wieder naturgemäß die Schriftverleſung der Predigt und dem Lehrvortrage voran. Die Anordnung des Gottesdienſtes folgte mithin genau der Reihefolge, in welcher Apg. 2, 42 die Cultuselemente aufzählt, nur daß an dieſer Stelle die Gebete zuletzt ge-

nannt werden, weil ſie nicht bloß einen eignen Act ausmachen, ſondern auch in jedem der anderen Acte ihre Stelle finden. Wir können uns demnach nach allem Geſagten von dieſen Abendmahlsgottesdienſten der apoſtoliſchen Gemeinden folgendes Bild entwerfen: Sonntäglich kam die Gemeinde zum Hauptgottesdienſte zuſammen. Dann ward *zuerſt* unter begleitendem Geſange und Gebete die heilige Schrift Alten Teſtaments und, in dem Maaße als ſie entſtanden, auch neuteſtamentliche Schriften verleſen, worauf von den Presbytern oder auch von mit lehrhaften Charismen Begabten Lehrvorträge, Predigten gehalten wurden. Dann folgte *zweitens*, angefangen oder beſchloſſen von dem Kuß der Liebe, der Act der Darbringung der Gebete (des allgemeinen Kirchengebets) und der für die Unterſtützung fremder Gemeinden und der Gemeindearmen, für die Erhaltung der Kirchendiener, für die Ausrüſtung des gemeinſamen Mahles und für die Herbeiſchaffung der Abendmahlselemente beſtimmten Liebesgaben, in der Weiſe, daß die Presbyter die Gebete vorbeteten unter den Reſponſen der Gemeinde, und die Gaben entgegennahmen. Daran ſchloß ſich *drittens* das gemeinſame Mahl, und an dieſes das Abendmahl ſo, daß der Presbyter die Elemente ſegnete, und dann (das Brod durch Brechen) austheilte, auch ſelbſt es genoß.

Dieſer Abendmahlsgottesdienſt war alſo — was ſehr wichtig iſt, und nicht genau genug bemerkt werden kann — dreitheilig: er beſtand aus dem *Lehract*, Lection und Predigt enthaltend, dem *Opferact*, die Darbringung der Gebete und Gaben enthaltend, und dem *Abendmahlsact*, das gemeinſame Mahl und das Abendmahl enthaltend. Außer dieſen ſonntäglichen Hauptgottesdienſten gab es aber auch noch tägliche Gottesdienſte, nur aus Lehre und Gebet beſtehend.

Von chriſtlichen Feſten, von Anſätzen eines chriſtlichen Kirchenjahres iſt im Neuen Teſtament noch nicht die Rede. Aber es liegen für die Entwickelung eines ſolchen die Elemente in dem Vorhandenſein des Sonntags und in der Art,

wie der Apoſtel 1 Cor. 5, 8. 16, 8 zwar von ſeinem iſraeli-tiſchen Standpunkte aus, aber doch den Heidenchriſten gegen-über nicht allein nach den altteſtamentlichen Feſten die Zeit berechnet, ſondern auch die neue Bedeutung auseinanderlegt, welche dieſelben in Chriſto gewonnen haben, und die Heiden-chriſten auffordert, dieſer geiſtlichen Bedeutung derſelben ge-recht zu werden. Ein Antrieb, ebenfalls in neuer Bedeutung Oſtern zu halten, war in 1 Cor. 5, 8 immerhin gegeben.

Das iſt Alles, was wir über den neuteſtamentlichen Cultus wiſſen, und man ſollte ſich enthalten, die Lücken un-ſeres Wiſſens durch Vermuthungen ausfüllen zu wollen, die doch nie den Werth ausgemachter Wahrheit haben, wohl aber ſtets der Tendenz Waffen in die Hand geben. So hat man ſich bekanntlich oft Mühe gegeben, wahrſcheinlich zu machen, entweder daß im neuteſtamentlichen Gottesdienſt gar keine li-turgiſche Bindung und Formulirung, kein formulirtes Gebet u. ſ. w. ſtattgefunden habe, oder umgekehrt daß Alles darin auf das Genaueſte geordnet und formulirt geweſen ſei. Aber zu beweiſen iſt weder das Eine noch das Andere; und alle verſuchten Beweisführungen der Art haben nur die Folge ge-habt, daß ſie von Denen ausgebeutet ſind, denen um anderer Urſachen willen daran lag, das Leben der apoſtoliſchen Ge-meinden entweder als die ſüße Anarchie eines geiſttollen Self-government, oder als das geſchloſſenſte Einhergehen in vorge-ſchriebener das Kleinſte umfaſſender äußerlicher Ordnung dar-zuſtellen.

Gleichwohl ſind wir keineswegs der Meinung, als ob die Bedeutung Deſſen, was wir von dem neuteſtamentlichen Cultus wiſſen, gering anzuſchlagen wäre. Vielmehr erblicken wir eine tiefe göttliche Providenz darin, daß wir davon ge-rade ſo Viel und nicht Mehr wiſſen. Wir ſagen nemlich von der neuteſtamentlichen Zeit, was Nitzſch*) erſt von der Zeit Juſtin's ſagt: „Die Elemente des chriſtlichen Gottesdienſtes

*) Pract. Theol. II. 1. S. 269.

ſind nun für immer gegeben; und zwar in natürlicher Folge der Dinge". Woher ſollte auch die Zeit Juſtin's „Elemente" erhalten haben, wenn ſie nicht vorher gegeben geweſen wären? „Elemente" bringt die Kirche nicht hervor, ſondern nur Geſtaltung der Elemente. Apoſtellehre, Gemeinſchaft, Brodbrechen und Gebet ſind die „Elemente" des chriſtlichen Cultus, und dieſe Elemente hat wahrlich die Kirche nicht hervorgebracht, ſondern ſie ſind ihr geſchenkt worden und werden ihr fort und fort geſchenkt. Anderer Seits können wir uns eben ſo wenig entſchließen, daraus daß uns nicht Mehr über die Cultusformen der apoſtoliſchen Zeit erzählt iſt, die Folgerung zu ziehen, es ſei alſo ſo gut wie gar Nichts von Formen und Ordnung des Cultus da geweſen, und mit Nitzſch*) zu ſagen: „Von irgend einer neuen und organiſchen Cultusſtiftung iſt bei den Apoſteln nicht die Rede." Der Gegenbeweis liegt in dem oben Dargeſtellten ſelbſt, das uns doch immerhin einen geordneten Cultus zeigt. Nitzſch muß denn auch auf derſelben Seite zugeben, daß was er die „apoſtoliſche Synagoge" nennt, doch nicht nur Mehr enthält als die jüdiſche Synagoge, ſondern ſelbſt das Beiden Gemeinſame anders. Wenn wir aber von dieſer neuteſtamentlichen Cultusordnung mehr nicht als die elementariſchen Grundverhältniſſe und nicht auch die Ausführungen im Einzelnen kennen, ſo können wir dafür nur Gott preiſen, denn gerade Diejenigen, welche eben darum, weil ihr drittes Wort „die chriſtliche Freiheit" iſt, niemals principiell Halt wiſſen, würden die Allererſten ſein, uns aus einer vorhandenen und bekannten apoſtoliſchen Gottesdienſtordnung ein äußerliches engherziges Geſetz zu machen, und alle weitere Geſtaltung und Ausbildung derſelben zu verpönen. Oder iſt dies nicht in der reformirten Kirche deutſcher Zunge der Hergang geweſen? Oder wird nicht die angebliche Ordnungsloſigkeit der Gottesdienſte der apoſtoliſchen Zeit gerade darum ſo eifrig behauptet, um

*) A. a. O. S. 266.

im Namen der Schrift ſich gegen eine vollere kirchliche Ausbildung des Cultus opponiren zu können, mag dieſelbe nun in der „ſächſiſchen“ Reformation vorliegen, oder neuerdings angeſtrebt werden? Das Maaß Deſſen, was wir von der neuteſtamentlichen Cultusordnung wiſſen, iſt genau ſo bemeſſen, daß die Kirche daran einer Seits den genügenden principiellen Halt und anderer Seits den nöthigen Raum der Bewegung hatte, um in Freiheit die Entwickelung zu machen, die wir nun näher zu betrachten haben.

II.

Die altkirchliche Gottesdienſtordnung.

Die apoſtoliſchen Väter geben uns nicht Vieles, aber noch Einiges zur Beſtätigung und Erweiterung Deſſen, was wir im N. T. fanden.

Der Brief des Barnabas ſcheint ſeine Leſer zum Beſuche der täglichen Gottesdienſte zu vermahnen, wenn er ſchreibt*): *ἐκζητήσεις καθ' ἑκάστην ἡμέραν τὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων, καὶ διὰ λόγυ σκοπῶν καὶ πορευόμενος εἰς τὸ παρακαλέσαι καὶ μελετῶν εἰς τὸ σῶσαι ψυχὴν τῷ λόγῳ*; indeſſen können die Worte allerdings auch in einem weiteren Sinne genommen, von einem gegenſeitigen freundſchaftlichen Beſuchen der Chriſten verſtanden werden. Ganz beſtimmt aber bezeugt uns der Brief des Barnabas die Feier des Sonntags, und beſtätigt dabei das oben über das Verhältniß des Sonntags zum Sabbath Geſagte. Er ſagt nemlich**): Die Woche bedeutet die ſechstauſendjährige Weltdauer, und der a. t. Sabbath bedeutete den Weltſabbath, der eintreten wird, wenn der Sohn Gottes kommt, die Böſen richtet und dieſe Welt vernichtet, um dann, wenn ſo das Alte vollendet iſt, mit einem achten Tage ein Neues anzufangen. Darum feiern nun wir Chriſten nicht mehr den Sabbath, den ſiebenten Tag, ſondern „wir feiern den achten Tag zur Freude, an welchem auch Jeſus

*) Cap. 19.
**) Cap. 15.

von den Todten auferſtand, und erſchien und zum Himmel auffuhr". Dieſe Worte bezeugen uns erſtlich, daß man ſich in der älteſten Kirche des Zuſammenhangs des Sonntags mit der im Alten Teſtament dem achten Tage zukommenden Bedeutung einer Seits und mit der Auferſtehung und den Wiedererſcheinungen des Herrn anderer Seits wohl bewußt war, und ſeine Feier hieraus und keineswegs aus dem Sabbath herleitete; ſodann hören wir hier zum erſten Male aus dieſer Bedeutung des Sonntags das für die ſpätere Ausbildung der Sonntagsfeier und auch für die liturgiſche Seite derſelben ſo wichtig gewordene Moment hergeleitet, daß der Sonntag, als Gedenktag der durch die Auferſtehung Jeſu angehobenen und aus derſelben ſich fort und fort erzeugenden Erneuerung der Menſchheit und Welt, als Freudentag (εἰς εὐφροσύνην) begangen werden müſſe.

Der größere Brief des Clemens Romanus an die Corinther, deſſen Abfaſſung höher als einzelne Schriften des Canon ſelbſt datirt, ſagt uns Einiges über die Darbringung der Gaben. Es war von unruhigen Leuten in der Gemeinde zu Corinth eine Auflehnung gegen die Presbyter und Diaconen angezettelt worden, in Folge deren einige derſelben trotz vorwurfsfreier Amtsführung von der Gemeinde ihres Amts entlaſſen waren. Dieſe Auflehnung hatte ſich gegen den Theil der amtlichen Verrichtungen der Presbyter und Diaconen gerichtet, der ſich auf die Gabendarbringung bezog. Es will das nicht überſehen ſein. Denn erſtens erklärt ſich daraus die Auflehnung ſelbſt: In den anderen presbyteralen Functionen, dem Lehramt, der Sacramentsverwaltung, der Gemeindeleitung, tritt die eigentliche Natur des paſtoralen Amtes viel prägnanter heraus; dieſe beſtritten die Corinther nicht; in dem Darbringen des Gemeindegebets und in der Sammlung und Verwendung der Liebesgaben dagegen bethätigt ſich ganz direct das allgemeine Prieſterthum, und der Presbyter iſt dabei in der That nur der Vorbeter, das Organ, Mund und Hand der gläubigen Gemeinde; ſo hing ſich die Oppoſition der Corinther an dieſen Punkt; abgeſehen davon,

daß an ſich die Verwendung der Liebesgaben, wie wir davon ſchon Apg. 6 ein Beiſpiel finden, leicht zu Reclamationen Anlaß gab. Sodann erklärt ſich daraus die Art, wie Clemens ſeinen harten Tadel dieſer Auflehnung motivirt. Er geht nemlich, wenn er die Corinther zum Gehorſam gegen die Presbyter und Diaconen ermahnt, auf das altteſtamentliche Prieſterthum zurück: wie Iſrael Dieſes in ſeiner amtlichen Stellung anerkannte, ſo ſollen die Corinther die Presbyter und Diaconen in der ihrigen anerkennen. So hätte er nicht argumentiren können, wenn das Amt der Lehre und Sacramentsverwaltung gegen Verkennung zu vertheidigen geweſen wäre, denn dies iſt in keiner Weiſe ein Prieſterthum, und es wäre ſchon mißleitender Irrthum, wenn Clemens dies Amt mit dem Prieſterthum auch nur in Vergleichung gebracht hätte. Dagegen iſt die Darbringung der Gebete und Gaben allerdings recht das neuteſtamentliche Prieſtergeſchäft. Freilich gehört dies Prieſterthum und Prieſtergeſchäft allen Chriſten zu, und die Presbyter und Diaconen können dabei nur im Namen und anſtatt der Gemeinde handeln. Aber dieſen Satz läugnet auch Clemens nicht entfernt, ſondern er behauptet nur, daß bei dieſer Erweiſung des allgemeinen Prieſterthums der Ordnung wegen Jeder in ſeiner τάξις, an ſeinem Orte zu bleiben habe; er argumentirt ſo: Die ganze Gemeinde iſt die Prieſterin, und hat durch ihren Hohenprieſter Jeſum (τὸν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν) die Opfer ihrer Gebete und Gaben darzubringen; dazu aber bedarf ſie eines Dienſtes, einer λειτουργία; und dieſer Dienſt, wie er im Alten Teſtament den Prieſtern und Leviten zukam, kommt jetzt den Presbytern und Diaconen zu, welche die von dem Herrn erwählten Apoſtel entweder unmittelbar oder mittelbar eingeſetzt haben. Und bei dieſer Anſchauung iſt die Kirche ſo lange geblieben, als ſie feſthielt, daß die Opfer der Chriſten in Gebet und Gaben, im Opfer der Frucht der Lippen und der Werke beſtänden: die Gemeinde iſt ein Volk von Prieſtern, und hat als ſolches Gebete und Gaben zu opfern; dabei braucht ſie allerdings eines Mittlers, aber dieſer Mittler iſt allein Chri-

ſtus, „der Hoherprieſter unſerer Opfer", als in welchem allein wir Gebete und gute Werke zu Gottes Wohlgefallen thun können; auch braucht ſie dabei Diener, die vorbeten, und dieſer Dienſt kommt den Presbytern zu, weil ſie im Uebrigen die ἡγούμενοι der Gemeinde ſind; aber dieſer Dienſt iſt kein Mittlerthum, ſondern eben ein Dienſt, ein ministerium, eine λειτουργία. Dieſe Anſchauungen ändern ſich erſt, als die Vorſtellung aufkommt, daß man nicht Gebete und Gaben, ſondern den Leib des Herrn opfere.

Indem aber Clemens ſo die amtliche Thätigkeit der Presbyter und Diaconen bei der Darbringung der Gebete und Gaben in Schutz nimmt, ſagt er uns auch über letztere Manches*). Er nennt dieſelbe nicht, wie Apg. 2, 42 κοινωνία, ſondern προσφοραί und λειτουργίαι. Daß er unter dieſen Opfern nichts Anderes als Gebete und Liebesgaben verſteht, hat Höfling**) nachgewieſen, auf welche Schrift wir uns überhaupt und ein für alle Mal für den Satz beziehen dürfen: daß die Kirche vor Cyprian keine anderen von den Chriſten zu bringenden Opfer als Gebet und Liebesgaben kennt, und von der ſpäteren Idee, als opfere man im Abendmahl des Herrn Leib und Blut, Nichts weiß. Von jener Darbringung aber ſagt er dann weiter: πάντα τάξει ποιεῖν ὀφείλομεν, ὅσα ὁ δεσπότης ἐπιτελεῖν ἐκέλευσεν· κατὰ καιροὺς τεταγμένους τάς τε προσφορὰς καὶ λειτουργίας ἐπιτελεῖσθαι καὶ οὐκ εἰκῇ ἢ ἀτάκτως ἐκέλευσεν γίνεσθαι ἀλλ' ὡρισμένοις καιροῖς καὶ ὥραις. Πῦ τε καὶ διὰ τίνων ἐπιτελεῖσθαι θέλει, αὐτὸς ὥρισεν τῇ ὑπερτάτῃ αὐτοῦ βουλήσει. Clemens hält alſo geordnete, und zwar hinſichtlich der Tage und der Stunden und des Orts und der Perſonen und ihrer Vorrichtungen geordnete und beſtimmte Gottesdienſte für ſo weſentlich, daß er dieſe Beſtimmungen zwar nicht auf ausdrückliche Stiftung, wohl aber auf den Willen des Herrn zurückführt, welcher Wille des Herrn, wie er nachher weiter entwickelt, ſich durch die Anordnungen der Apoſtel vollzogen

*) Cap. 40. 41. 44.

**) Die Lehre der älteſten Kirche vom Opfer. Erlangen, 1851.

hat; und in dieſen Gottesdienſten ſollen auch die προσφοραὶ καὶ λειτουργίαι ihre geordnete Stelle haben. Im Einzelnen geordnet werden alſo die Gottesdienſte damals jedenfalls geweſen ſein. Worin dieſe Ordnung beſtand, beſchreibt Clemens nicht näher, da er nur auf die Einzelheit der amtlichen Stellung der Presbyter und Diaconen zu der Gabendarbringung weiter eingeht. Was bei dieſer die Presbyter zu thun haben, beſchreibt er als ein εὐχαριστεῖν, als ein ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενέγκειν τὰ δῶρα. Wir werden es uns darnach einfach ſo zu denken haben: Der Presbyter betete vor, und die Gemeinde betete mit; die Gemeinde brachte Gaben, und der Presbyter befahl ſie, mit der Gemeinde Dankgebete darüber ſprechend, Gotte zum Wohlgefallen und zur Segnung.

Zur Ergänzung dieſer Angaben des Clemens dienen zwei Stellen im Hirten des Hermas*). An einer Stelle ſpricht er von Pönitenzleiſtung und Faſten und Almoſen, und wie das mit der Gabendarbringung zuſammengreifen könne, und ſagt: Wenn du Etwas zu büßen haſt, ſo faſte einen Tag; was du aber dadurch erſparſt, das gieb den Wittwen, Waiſen und Armen; dann wird, wer davon (ex eo) empfängt, für dich zum Herrn beten, und tua hostia erit accepta domino. Daraus erſehen wir einer Seits, daß man nicht ſelbſt direct den Armen geben durfte, ſondern mit der Gemeinde opfern mußte, was dann unter die Armen vertheilt wurde. Anderer Seits ſehen wir ſchon hier zum erſten Male den Gedanken auftauchen, der nachher von ſo unermeßlicher Bedeutung wird: daß dieſen Darbringungen und Gaben etwas Sünden Tilgendes, Satisfactoriſches, Meritoriſches beiwohne. Daß dies weſentlich mit den Gedanken zuſammenhängt, welche der Hirte des Hermas von der Vergebung der Sünden der Getauften hat, und wie dieſe Gedanken bald nur zu ſehr die Gedanken der Kirche wurden, haben wir an einem anderen Orte näher nachgewieſen**). An der anderen Stelle erblickt er eine

*) Lib. III. Sim. V. cap. 3. Sim. IX. cap. 26. 27.

**) Die Beichte und Abſolution. S. 19 ff.

wichtige Function der Biſchöfe in der Sammlung und Vertheilung der Liebesgaben, deren rechte oder ſchlechte Verwalter dadurch ſich den Lohn oder die Strafe Gottes verdienen, und ſagt von den ungetreu verwaltenden Biſchöfen: hi sunt ministri, male ministerium agentes, diripientes viduarum bona et pupillorum, sibi, non aliis ex his, quae acceperunt, ministrantes; dagegen von den treu verwaltenden: praesides sunt ministeriorum, qui et inopes et viduas protexerunt. Wir ſehen hieraus auch, daß der Ertrag dieſer Sammlungen auch zur Erhaltung der Kirchendiener verwendet wurde, denn es werden eben Diejenigen getadelt, welche bei der Theilung allzu ſehr für ſich ſorgten.

Im Briefe des Polycarpus finden wir nichts als folgende, wohl ohne Frage auf das allgemeine Kirchengebet bezügliche Worte: Pro omnibus sanctis orate. Orate etiam pro regibus et potestatibus et principibus, atque pro persequentibus et odientibus vos, et pro inimicis crucis, ut fructus vester manifestus sit in omnibus, ut sitis in illo perfecti*).

Ignatius**) beſtätigt uns die Sonntagsfeier. Aber außerdem ermahnt er die Gemeinde wiederholt, öfter zuſammen zu kommen; woraus zu ſchließen ſein dürfte, daß man tägliche Zuſammenkünfte nicht hatte. Ueberdem bezieht ſich dieſe Ermahnung nur auf Gebetszuſammenkünfte (εἰς εὐχαριστίαν θεῷ καὶ εἰς δόξαν), weßhalb nicht daraus zu ſchließen iſt, daß er vollen Gemeindegottesdienſt auch außer dem Sonntage wolle.

Das Martyrium des Ignatius***) erwähnt der ſchriftauslegenden Predigt und daß Ignatius ſich in derſelben ausgezeichnet habe.

Vom Abendmahl iſt öfter in den apoſtoliſchen Vätern, z. B. bei Ignatius, die Rede, jedoch ohne daß wir über die Form der Feier desſelben Etwas erführen; es wäre denn, daß

*) Cap. 12.

**) Ad Ephes. cap. 13. ad Polyc. cap. 4. ad Magn. cap. 9.

***) Cap. 1.

wir folgende Stelle aus dem Briefe des Clemens*) hieher ziehen dürften: *Λέγει γὰρ ἡ γραφή· Μύριαι μυριάδες παρειςήκεισαν αὐτῷ καὶ χίλιαι χιλιάδες ἐλειτούργουν αὐτῷ, καὶ ἐκέκραγον· Ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος Σαβαώθ, πλήρης πᾶσα κτίσις τῆς δόξης αὐτοῦ. Καὶ ἡμεῖς οὖν ἐν ὁμονοίᾳ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες τῇ συνειδήσει ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος βοήσωμεν πρὸς αὐτὸν ἐκτενῶς εἰς τὸ μετόχους ἡμᾶς γενέσθαι τῶν μεγάλων καὶ ἐνδόξων ἐπαγγελιῶν αὐτοῦ.* Es scheint nemlich nicht unzulässig, diese Worte als einen Beweis dafür zu nehmen, daß man schon damals in den Gottesdiensten das Sanctus gesungen habe. Jedenfalls haben wir an dieser Stelle einen Belag dafür, wie man dazu kam, dergleichen Schriftstellen in liturgischen Gebrauch zu nehmen.

Ueber die Entwickelung des Kirchenjahrs erfahren wir, abgesehen von der Feier des Sonntags, aus den apostolischen Vätern Nichts.

So Viel also erkennen wir aus den Schriften der apostolischen Väter immerhin, daß die einzelnen Bestandtheile des christlichen Cultus, wie sie zur Zeit der Apostel waren, in Uebung waren und blieben; und daß man dabei hinsichtlich der Zeiten, Orte, Personen, und der Verrichtungen der letzteren auf Ordnung hielt.

Viel wichtiger für unsere Untersuchung ist der bekannte Brief des Plinius an den Trajan**), den er als Statthalter von Bithynien geschrieben hat, und der noch ein Geringes vor die ignatianischen Briefe in das erste Jahrzehend des zweiten Jahrhunderts fällt. Seine Angaben beruhen auf den Aussagen mehrerer Angesichts der Verfolgung zum Heidenthum zurückgekehrter Christen und zweier Diaconissen, die er foltern ließ. Die auf das Gottesdienstliche bezügliche Stelle lautet: Affirmabant autem, hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi deo dicere secum

*) Cap. 34.

**) Abgedruckt bei Gieseler, KG. I, 1. 136. Ed. IV.

invicem, seque sacramento, non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent; quibus peractis morem sibi discedendi fuisse, rursusque coëundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium.

Aus dieſer Stelle erfahren wir zuvörderſt, daß die Chriſten ihre Gottesdienſte stato die hielten. Nach allen den vorſtehend von uns angeführten Zeugniſſen werden wir unter dieſem „beſtimmten" Tage nur den Sonntag verſtehen können. Aber die Worte ſagen noch weiter, daß die Chriſten auch nur an dieſem Tage zuſammen zu kommen pflegten. Da wir nun bereits beim Ignatius geſehen haben, daß auch er tägliche Gottesdienſte als beſtehend nicht mehr vor Augen gehabt haben kann, ſo werden wir annehmen müſſen, daß die täglichen, aus Predigt und Gebet beſtehenden, nicht allein der Selbſterbauung der Gemeinde, ſondern auch den Miſſionszwecken dienenden Gottesdienſte, die wir bei der Gemeinde in Jeruſalem und dann auch bei den Gemeinden aus den Heiden fanden, am Anfange des zweiten Jahrhunderts nicht mehr beſtanden. Wodurch Solches veranlaßt worden, darüber fehlt jeder geſchichtliche Aufſchluß; und wodurch dieſe Gottesdienſte erſetzt wurden, namentlich nach ihrer der Miſſion dienenden Seite hin, erfahren wir auch erſt ſpäter.

Dagegen wird uns hier das Neue berichtet, daß die Chriſten in Bithynien an jedem Sonntage zwei Mal Gottesdienſt hielten.

Die erſte Verſammlung der Gemeinde fand ante lucem, früh vor Sonnenaufgang ſtatt. Als die Vornahmen bei dieſer Zuſammenkunft giebt Plinius Zweierlei an, das carmen Christo quasi Deo dicere secum invicem, und das sacramento se obstringere. Der erſtere Ausdruck erklärt ſich leicht: man betete in Form des Geſanges, und zwar des Wechſelgeſanges zu Ehren und Lobe des Herrn. Denn wenn auch*) der

*) Vgl. Harnack a. a. O. S. 221.

Ausdruck carmen nicht bloß von Liedern, ſondern auch von ſolennen Formeln gebraucht wird, ſo wehrt doch hier Nichts, ſondern liegt vielmehr in dem secum invicem ein directer Grund, es in ſeinem eigentlichen Sinne zu nehmen. Welche Form dieſer Wechſelgeſang gehabt, ob er ſich zwiſchen Gemeindechören oder zwiſchen dem Liturgen und der Gemeinde bewegt habe, ob er antiphoniſch oder wie ſonſt geweſen ſei, iſt nicht aus den Worten zu erſehen. Wenn man auch die Worte sacramento se obstringere von einer beſtimmten Cultusvornahme, bald von dem Abendmahl, bald von dem Taufgelübde hat verſtehen wollen, ſo können wir Dem nicht beiſtimmen. Auch Harnack*) ſcheint uns ſchon zu weit zu gehen, wenn er dabei an die Predigt denkt. Es liegt in dem Ausdrucke durchaus Nichts, was auf eine einzelne beſtimmte Cultusvornahme hinwieſe. Vielmehr erklärt ſich derſelbe völlig aus dem protocollariſchen Character, den der ganze Bericht des Plinius trägt: die Verhörten hatten geſtanden, daß ſie regelmäßig zuſammen kämen; ſie waren alſo eine Hetärie, eine zu beſtimmten Zwecken verbundene, und dieſe Zwecke in beſtimmten Zuſammenkünften verfolgende Geſellſchaft; richtig inquirirte nun Plinius weiter, wozu ſie denn verbunden (sacramento obstricti) ſeien; und die Verhörten antworteten, vielleicht mit dem ſchon ſehr frühe üblichen, dem Fahneneide (sacramentum) entnommenen, bekannten Ausdrucke, daß ſie zu Nichts als zum Halten der zehn Gebote (denn dieſe hört man aus den Worten des Plinius deutlich heraus) verpflichtet ſeien; Plinius aber gab dann, von ſeinem Standpunkte aus ganz richtig, dieſe Verpflichtung als den Inhalt ihrer Zuſammenkünfte, als den in denſelben verfolgten Zweck in ſeinem Berichte an. Wir finden daher als die Vornahmen in dieſer Verſammlung Nichts als das gemeinſame Gebet in Geſangform angegeben, und haben kein Recht, noch eine weitere, etwa die Predigt hinzuzudenken. Immerhin mag auch in dieſen Gottesdienſten Gottes Wort verkündigt ſein, aber den

*) A. a. O. S. 229.

eigentlichen Mittelpunkt und Zweck derſelben muß nicht die Predigt des Wortes gebildet haben; ſonſt würden die Verhörten dieſe und nicht das gemeinſame Gebet als ſolchen Zweck angegeben haben. Wir haben uns alſo dieſe Gottesdienſte als liturgiſche Gebetsgottesdienſte zu denken. Fragen wir nun, wie ſich dieſe ſonntäglichen Gebetsgottesdienſte zu den täglichen Gebet- und Lehrgottesdienſten der apoſtoliſchen Zeit verhielten, ſo können wir nicht in dieſen eine Fortdauer oder eine Modification jener erblicken, denn jene fanden täglich ſtatt, hatten zum Mittelpunkt die Predigt, und dienten auch Miſſionszwecken, während dieſe nur ſonntäglich ſtattfanden, Gebetsgottesdienſte, und Zuſammenkünfte nur der Gemeinde waren. Vielmehr haben wir hier etwas Neues, nemlich die erſte Spur der Sonntagsmetten: es waren liturgiſche Gebetsgottesdienſte am Morgen des Auferſtehungstags zur Auferſtehungsſtunde, dem Herrn zu Lobe gehalten. Man hatte einfach ſolche Vermahnung wie die des Ignatius zu öfteren Gebetszuſammenkünften befolgt. Die täglichen Lehrgottesdienſte der apoſtoliſchen Zeit aber waren laut Obigem nicht mehr.

Die zweite Zuſammenkunft characteriſirt Plinius als ad capiendum cibum beſtimmt. Daß wir dabei an das Abendmahl, und zwar an die mit gemeinſamer Mahlzeit verbundene Abendmahlsfeier zu denken haben, leidet keinen Zweifel. Noch waren alſo, wenigſtens in Bithynien, die Agapen nicht vom Abendmahl getrennt. Wenn übrigens Plinius von dieſen Gottesdienſten nur das Eine erwähnt, daß in ihnen ein Mahl gehalten ſei, ſo nöthigt uns das in keiner Weiſe anzunehmen, daß dieſe Gottesdienſte aus Nichts als gemeinſamem Mahle und Abendmahl beſtanden hätten, und alſo von der Einrichtung der Abendmahlsgottesdienſte in der apoſtoliſchen Zeit abgewichen geweſen ſeien. Denn für den Standpunkt des Plinius hatte bei dieſen Gottesdienſten nur das Moment des gemeinſamen Mahls Wichtigkeit, weil ſich an dieſes die bekannten Verklagungen der Chriſten wegen thyeſteiſcher Mahle u. ſ. w. knüpften. Wir werden uns alſo dieſe Abendmahls-

gottesdienſte wie die apoſtoliſchen als aus Lehrtheil, Koinonie, und Abendmahl nach gemeinſamem Mahle beſtehend zu denken haben. Dieſe Gottesdienſte fanden jeden Falls an einer ſpäteren Stunde, wahrſcheinlich wie die apoſtoliſchen zur Abendzeit ſtatt; die gemeinſamen Mahle geſtatteten es kaum anders.

Das war der gottesdienſtliche Beſtand zur Zeit des Plinius. Aber Plinius giebt uns nun weiter die Notiz, daß und wie die Chriſten eben in Folge der ſchwebenden Verfolgungen ihre Gottesdienſte änderten; und dieſe Notiz iſt von der höchſten Wichtigkeit. Er fährt nemlich nach den oben angezogenen Worten fort: quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua hetaerias esse vetueram. Vom Abendmahl als ſolchem werden wir dies nicht verſtehen können, da die Chriſten auf die Haltung des Abendmahls unmöglich ſelbſtwillig verzichten konnten, ſondern nur von den damit verbundenen Mahlzeiten, gegen welche auch die verdächtigenden Anklagen ſich richteten. Die Bithyniſchen Chriſten trennten alſo das Abendmahl von dem gemeinſamen Mahle, und gaben letztere zeitweiſe des Verbotes und der Verdächtigungen halber ganz auf. Dieſe Trennung des Abendmahls von den gemeinſamen Mahlen führte ſich auch ſeitdem aus den gleichen Urſachen in der ganzen Kirche durch; man ließ die gemeinſamen Mahle entweder ganz fallen, oder hielt ſie doch beſonders und vom Abendmahl getrennt, als Agapen, Liebesmahle. Nur ſo finden wir ſie ſeitdem noch erwähnt.

Dieſe Trennung des Abendmahls von den gemeinſamen Mahlen konnte nun aber nicht ohne Rückwirkung auf die Abendmahlsfeier bleiben. Zwar können wir Harnack*) darin nicht beiſtimmen, daß man in Folge der Vorgänge in Bithynien die Abendmahlsgottesdienſte nach Beſeitigung des gemeinſamen Mahls mit den von Plinius erwähnten Frühgottesdienſten verbunden habe. Es iſt dies eine auf keinen

*) A. a. O. S. 230 ff.

poſitiven Beweis geſtützte Annahme; und Harnack iſt zu dieſer Annahme nur dadurch gekommen, daß er das Moment der Lehrverkündigung den apoſtoliſchen Abendmahlsgottesdienſten abläugnet, und dasſelbe in die miſſionariſchen Gottesdienſte verlegt; wenn er nun bei Juſtin die Abendmahlsgottesdienſte mit Lehrmittheilung verbunden findet, ſo muß er dies aus einer Combinirung mit den nach ſeiner Anſicht für Predigt beſtimmten Frühgottesdienſten erklären. Wir aber glauben oben nachgewieſen zu haben, einer Seits daß die von Plinius erwähnten Frühgottesdienſte gar nicht Lehrgottesdienſte waren, anderer Seits daß die Abendmahlsgottesdienſte in ſich ſelbſt einen förmlichen Lehrtheil ſchon von der Apoſtel Zeiten her hatten. Dagegen konnte die Beſeitigung der gemeinſamen Mahle aus den Abendmahlsgottesdienſten allerdings die Folge haben, daß die Tagesſtunde der letzteren ſich verfrühte; man war, wenn man keine gemeinſamen Mahle hielt, nicht mehr äußerlich genöthigt, die ſpäteren Abendſtunden zu nehmen. Sodann fiel immer durch das Aufgeben der gemeinſamen Mahle ein Act in dem bisherigen Gange der Abendmahlsfeier aus; dieſelben waren bisher zwiſchen die Darbringung der Gaben und Gebete und das Abendmahl eingetreten; jetzt rückten dieſe beiden Acte unmittelbar zuſammen. Dazu kam nun noch, daß laut Obigem die täglichen, auch den Miſſionszwecken dienenden Lehrgottesdienſte in Abgang gekommen waren, und Erſatz erheiſchten. Die Folgen, welche ſich aus dieſen Veränderungen entwickelten, geben ſich denn auch zum Theil ſchon bei Juſtin dem Märtyrer zu erkennen.

Juſtin der Märtyrer iſt der Erſte, der uns einen zuſammenhängenden und relativ vollſtändigen Bericht über die gottesdienſtlichen Verſammlungen und Vornahmen der chriſtlichen Gemeinden giebt. Die Hauptſtelle, an deren Beſprechung wir das weiter in einzelnen anderen Stellen Zerſtreute werden anreihen können, findet ſich in ſeiner größeren an den Antonius Pius gerichteten, gegen Mitte des 2ten Jahrhunderts geſchriebenen Apologie, und lautet folgender Maaßen: Cap. 61. *Ὃν τρόπον δὲ καὶ ἀνεθήκαμεν ἑαυτὸς τῷ θεῷ, καινοποιηθέντες*

διὰ τῦ χριςῦ, ἐξηγησόμεθα, ὅπως μὴ τῦτο παραλιπόντες, δόξωμεν πονηρεύειν τι ἐν τῇ ἐξηγήσει. Ὅσοι ἂν πεισθῶσι καὶ πιςεύωσιν ἀληθῆ ταῦτα τὰ ὑφ' ἡμῶν δίδασκόμενα καὶ λεγόμενα εἶναι, καὶ βιῶν οὕτως δύνασθαι ὑπισχνῶνται, εὔχεσθαί τε καὶ αἰτεῖν νηστεύοντες παρὰ τῦ θεῦ τῶν προημαρτημένων ἄφεσιν διδάσκονται, ἡμῶν συνευχομένων καὶ συννηστευόντων αὐτοῖς. Ἔπειτα ἄγονται ὑφ' ἡμῶν ἔνθα ὕδωρ ἐςὶ, καὶ τρόπον ἀναγεννήσεως, ὃν καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἀνεγεννήθημεν, ἀναγεννῶνται. Ἐπ' ὀνόματος γὰρ τῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότυ θεῦ, καὶ τῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησῦ Χριςῦ, καὶ πνεύματος ἁγίυ, τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιῦνται. Es folgt dann eine hier nicht weiter intereſſirende Ausführung über die Taufe, nach welcher Juſtinus fortfährt, Cap. 65: Ἡμεῖς δὲ μετὰ τὸ οὕτως λυῦσαι τὸν πεπεισμένον καὶ συγκατατεθειμένον ἐπὶ τοὺς λεγομένους ἀδελφοὺς ἄγομεν, ἔνθα συνηγμένοι εἰσὶ, κοινὰς εὐχὰς ποιησόμενοι ὑπέρ τε ἑαυτῶν καὶ τοῦ φωτισθέντος, καὶ ἄλλων πανταχοῦ πάντων εὐτόνως, ὅπως καταξιωθῶμεν τὰ ἀληθῆ μαθόντες, καὶ δι' ἔργων ἀγαθοὶ πολιτευταὶ, καὶ φύλακες τῶν ἐντεταλμένων εὑρεθῆναι, ὅπως τὴν αἰώνιον σωτηρίαν σωθῶμεν. Ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα παυσάμενοι τῶν εὐχῶν. Ἔπειτα προσφέρεται τῷ προεςῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος, καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος. Καὶ οὗτος λαβὼν αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει καὶ εὐχαριςίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται· οὗ συντελέσαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριςίαν, πᾶς ὁ παρὼν λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων· ἀμήν. Τὸ δὲ ἀμὴν τῇ ἑβραΐδι φωνῇ τὸ γένοιτο σημαίνει. Εὐχαριςήσαντος δὲ τοῦ προεςῶτος, καὶ ἐπευφημήσαντος παντὸς τοῦ λαοῦ, οἱ καλούμενοι παρ' ἡμῖν διάκονοι διδόασιν ἑκάςῳ τῶν παρόντων μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος, καὶ τοῖς οὐ παροῦσιν ἀποφέρουσιν. Cap. 66: Καὶ ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριςία· ἧς οὐδενὶ ἄλλῳ μετασχεῖν ἔξόν ἐςιν, ἢ τῷ πιςεύοντι ἀληθῆ εἶναι τὰ δεδιδάγμενα ὑφ' ἡμῶν, καὶ λουσαμένῳ τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρὸν, καὶ οὕτως βιοῦντι ὡς ὁ Χριςὸς παρέδωκεν. Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον, οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριςὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν, καὶ σάρκα

καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. Οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς τὸν Ἰησοῦν, λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου καὶ μόνοις αὐτοῖς μεταδοῦναι. Ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες. Ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυουμένου τελεταῖς μετ' ἐπαλόγων τινῶν, ἢ ἐπίστασθε, ἢ μαθεῖν δύνασθε. Cap. 67: Ἡμεῖς δὲ μετὰ ταῦτα λοιπὸν ἀεὶ τούτων ἀλλήλους ἀναμιμνήσκομεν. Καὶ οἱ ἔχοντες τοῖς λειπομένοις πᾶσιν ἐπικουροῦμεν, καὶ σύνεσμεν ἀλλήλοις ἀεί. Ἐπὶ πᾶσί τε οἷς προσφερόμεθα, εὐλογοῦμεν τὸν ποιητὴν τῶν πάντων διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ διὰ πνεύματος τοῦ ἁγίου. Καὶ τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται, καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται μέχρις ἐγχωρεῖ. Εἶτα παυσαμένου τοῦ ἀναγινώσκοντος, ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται. Ἔπειτα ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες, καὶ εὐχὰς πέμπομεν· καὶ, ὡς προέφημεν, παυσαμένων ἡμῶν τῆς εὐχῆς, ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ, καὶ ὁ προεστὼς εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις αὐτῷ, ἀναπέμπει, καὶ ὁ λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων τὸ ἀμήν. Καὶ ἡ διάδοσις καὶ ἡ μετάληψις ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων ἑκάστῳ γίνεται, καὶ τοῖς οὐ παροῦσι διὰ τῶν διακόνων πέμπεται. Οἱ εὐποροῦντες δὲ καὶ βουλόμενοι κατὰ προαίρεσιν ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ, ὃ βούλεται, δίδωσι. Καὶ τὸ συλλεγόμενον παρὰ τῷ προεστῶτι ἀποτίθεται, καὶ αὐτὸς ἐπικουρεῖ ὀρφανοῖς τε καὶ χήραις, καὶ τοῖς διὰ νόσον ἢ δι' ἄλλην αἰτίαν λειπομένοις, καὶ τοῖς ἐν δεσμοῖς οὖσι, καὶ τοῖς παροδήμοις οὖσι ξένοις, καὶ ἁπλῶς πᾶσι τοῖς ἐν χρείᾳ οὖσι κηδεμὼν γίνεται. Τὴν δὲ τοῦ ἡλίου ἡμέραν κοινῇ πάντες τὴν συνέλευσιν ποιούμεθα, ἐπειδὴ πρώτη ἐστὶν ἡμέρα, ἐν ᾗ ὁ θεὸς τὸ σκότος

καὶ τὴν ὕλην τρέφας κόσμον ἐποίησε, καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἡμέτερος σωτὴρ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἐκ νεκρῶν ἀνέστη. Τῇ γὰρ πρὸ τῆς κρονικῆς ἐσταύρωσαν αὐτὸν· καὶ τῇ μετὰ τὴν κρονικὴν, ἥτις ἐστὶν ἡλίου ἡμέρα, φανεὶς τοῖς ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ μαθηταῖς, ἐδίδαξε ταῦτα, ἅπερ εἰς ἐπίσκεψιν καὶ ὑμῖν ἀνεδώκαμεν.

Ehe wir auf den Inhalt dieſer Stelle eingehen, müſſen wir uns den inneren Zuſammenhang derſelben deutlich machen. Juſtin will, wie er zu Anfang des 61ten Kapitels ſagt, damit er nicht in den Schein böswilliger Verſchweigung gerathe, dem Kaiſer auch die Art und Weiſe wie die Chriſten ſich Gott weihen, alſo ihre Lebensweiſe darlegen. Zu dem Ende berichtet er zuerſt Kap. 61 bis 66, wie man in das Leben der chriſtlichen Gemeinſchaft eingeführt werde, und darnach Kap. 67, wie man in derſelben fortlebe. Um dem Heiden das Erſtere anſchaulich zu machen, vergleicht er die Einführung in die Chriſtengemeinde mit der Einführung in die Myſterien; dieſe Parallele wird Kap. 62—64 und in den angeführten Schlußworten des Kap. 66 gezogen. Und das hat denn zur Folge, daß er ſich mit ſeiner Darſtellung vorzugsweiſe an die Sacramente, Taufe und Abendmahl, halten muß, weil dieſe ſich beſſer als Katecheſe und Predigt mit den Riten der Einweihung in die Myſterien in Parallele bringen laſſen. Dabei liegt es dem Juſtin durchaus fern, die Sacramente zu Myſterien machen zu wollen; nur dem Heiden das ſo ſehr fern Liegende und ſchwer Begreifliche des Chriſtenlebens an ein Bekanntes und Geläufiges anzuknüpfen, iſt die Abſicht. Vielmehr beſteht dieſe Darſtellung Juſtin's völlig in der Wahrheit: Die Taufe iſt ja allerdings bei Erwachſenen das ſacramentliche Werk des Herrn, durch welches die berufende Arbeit des Wortes abgeſchloſſen wird, und ein ähnliches Verhältniß hat das Abendmahl zu der die Gemeinde bauenden Predigt, ſo daß auch bis auf dieſen Tag die Gemeinſchaft in den Sacramenten vorzugsweiſe und mehr als die Gemeinſchaft im Worte als das Zeichen und Siegel der Gemeindemitgliedſchaft gilt. So zeigt denn Juſtin zuerſt Kap. 61, wie die dem Worte gläubig Gewordenen durch die Taufe in die

Gemeinde aufgenommen werden, und dann weiter Kap. 65 und 66, wie die Getauften in die Gemeinde durch Theilnahme am Gebets- und Communionact eingeführt werden: als πεπεισμένοι werden sie λουσαμένοι, als λουσαμένοι sind sie συγκατατεθειμένοι, und als συγκατατεθειμένοι (Beigetretene, Zugesellte) werden sie ἐπὶ τοὺς λεγομένους ἀδελφούς eingeführt, wo diese zum Gemeindegebet und Abendmahl versammelt sind, um daran Theil zu nehmen. Dieser Gang der Darstellung zwingt ihn nun aber auch, den das Gemeindegebet und die Communion enthaltenden Theil des Gottesdienstes zunächst allein vorweg zu beschreiben, was Kap. 65. 66 geschieht. Darnach mit Anfang des 67ten Kapitels wendet er sich zu dem zweiten Punkte und beschreibt, wie die Christen als die Gemeinde der in die Gemeinschaft der Sacramente Aufgenommenen mit einander weiter leben. Bei dieser Beschreibung hebt er richtig damit an, daß er in einigen Zügen zeichnet, was das Gesammtleben der Christengemeinde überhaupt characterisirt: wie sie einander stets der göttlichen Wahrheit erinnern, wie die Vermögenden unter ihnen für die Unvermögenden sorgen, wie sie stete Gemeinschaft mit einander pflegen, wie sie für Alles, womit sie von Gott gesegnet werden, dem Vater durch den Sohn und Geist Gotte danksagen. Da aber dies Alles sich auch im Gottesdienste der Christengemeinde darstellt, der ja nur die Concentration des Gemeindelebens ist, so muß er natürlich weiter auch in dieser Verbindung auf den Gottesdienst zu reden kommen, und nachweisen, wie die Christengemeinde sonntäglich in dem Lehrtheil ihres Gottesdienstes sich einander der göttlichen Wahrheit erinnert, wie sie da ihre Liebesgemeinschaft durch gemeinsames Gebet und Wohlthun bethätigt, und wie sie dieselbe durch die Communion pflegt. Und da er Kap. 65 und 66 bereits die Beschreibung eines Theils des Gottesdienstes vorweg genommen hat, so thut er dies so, daß er erst von καὶ τῇ τοῦ ἡλίου bis μιμήσεως ποιεῖται die Beschreibung des erst übergangenen homiletischen Theils des Gottesdienstes nachholt, und dann von ἔπειτα ἀνιστάμεθα bis διακόνων πέμπεται

das bereits Kap. 65 und 66 Beſchriebene kurz mit erläuternden Zuſätzen wiederholt, indem er darauf, daß dies Wiederholung iſt, durch die eingeſchalteten Worte ὡς προέφημεν ausdrücklich aufmerkſam macht. Endlich giebt er dann anhangsweiſe und zur Ergänzung des Vorgeſagten noch an, erſtens in welcher Weiſe die in den Gottesdienſten aufgekommenen Gaben der Wohlthätigkeit für die Armen verwendet werden, und zweitens warum die Chriſten als gottesdienſtlichen Tag den Sonntag halten.

Iſt dieſe Analyſe unſerer Stelle richtig, ſo folgt, daß Juſtin nur von Einer und nicht von zwei Arten gottesdienſtlicher Verſammlungen redet. Es liegt nicht ſo, daß Kap. 65 und 66 von Abendmahlsgottesdienſten, und dagegen Kap. 67 von Predigtgottesdienſten die Rede wäre. Auch ſo liegt es nicht, daß der eigentliche Gemeindegottesdienſt nur Kap. 67 beſchrieben würde, und daß Kap. 65 und 66 nur ein gelegentlicher und ausnahmsweiſer Gottesdienſt gemeint wäre, zu welchem die Gemeinde zuſammengekommen wäre, wenn gerade ein Täufling zu recipiren war. Beiden Annahmen ſtehen die Worte ὡς προέφημεν im Kap. 67 entſchieden entgegen, durch welche Worte das Kap. 65 und 66 Geſagte unläugbar als anticipirte Beſchreibung des Gebets- und Communiontheils des Kap. 67 beſchriebenen Gottesdienſtes hingeſtellt wird. Gegen die letztere Annahme ſpricht überdem, daß gar kein Grund abzuſehen iſt, warum die Gemeinde Zwecks Aufnahme eines Täuflings eine beſondere Zuſammenkunft hätte halten ſollen. Der an einem Wochentage Getaufte konnte füglich bis zum Sonntage warten, ehe er in die Gemeinde eingeführt wurde; und wenn ja für nothwendig angeſehen ward, daß die Einführung in die Gemeinde gleich auf die Taufe folgte, ſo konnte man ihn ja am Sonntage vor dem Gottesdienſte taufen. Auch liegt in den Worten Juſtin's Nichts, was zu der Annahme nöthigte, daß die Einführung in die Gemeinde unmittelbar auf die Taufe gefolgt wäre. Wir werden alſo feſtzuhalten haben, daß Kap. 65. 66 und 67 nur von Einer Art gottesdienſtlicher Verſammlungen, nur

von dem Einen ſonntäglichen Gemeindegottesdienſt die Rede iſt. Aber auch ſo liegt es ſichtlich nicht, daß an beiden Stellen, nicht allein Kap. 67, ſondern auch Kap. 65 und 66 der ſonntägliche Gottesdienſt vollſtändig beſchrieben würde. Vielmehr wird Kap. 65 und 66 nur der Act der Gebete und der Communion, und Kap. 67 wird der ganze Gottesdienſt vollſtändig, aber kürzer beſchrieben; wir werden, um den Zuſammenhang recht zu faſſen, uns zu denken haben, daß die Worte des Kap. 67 von *καὶ τῇ τοῦ ἡλίου* bis *μιμήσεως ποιεῖται* vor dem Anfange des 65ten Kapitels ſtänden, und daß das im 67ten Kapitel weiter Folgende nur eine in Einzelheiten ergänzende Recapitulation des Kap. 65 und 66 Geſagten iſt.

Dann folgt aber weiter, daß es zur Zeit Juſtin's überhaupt nicht mehrere Arten regelmäßiger Gemeindegottesdienſte als den Einen ſonntägigen gegeben haben kann. Namentlich können die doppelten (homiletiſch-miſſionariſchen und Abendmahls-) Gottesdienſte der apoſtoliſchen Zeit, die wir ſchon bei Ignatius und Plinius nicht mehr vorfanden, auch in dem Geſichtskreiſe des Juſtinus nicht mehr beſtanden haben, noch wiederhergeſtellt ſein. Denn Juſtinus würde ſich in der That dem Verdacht abſichtlicher Verſchweigung ausgeſetzt haben, wenn er nach der beſtimmten Erklärung, auch die Geſtalt des Gemeindelebens ohne Rückhalt beſchreiben zu wollen, eine ganze Klaſſe regelmäßiger öffentlicher Gemeindegottesdienſte mit Stillſchweigen übergangen hätte. Nur ſo viel bleibt mit der Darſtellung Juſtin's verträglich, daß es neben dem ſonntägigen Gemeindegottesdienſte auch ſolche Sonntagsmetten, wie wir bei Plinius fanden, ſolche ſonntägige und wochentäge Andachtsſtunden und Betſtunden gab, an denen nicht die ganze Gemeinde Theil nahm, ſondern nur der Einzelne, den eben das Bedürfniß trieb. Solcher Gottesdienſte aber, in denen eine *σύναξις* der Gemeinde ſtattfand, in denen *πᾶς ὁ λαός, πάντες κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μένοντες*, die ganze Gemeinde *ἐπὶ τὸ αὐτό* zuſammenkam, in denen man die eigentlichen Gemeinſchaftsacte, die *κοιναὶ εὐχάς* und die Communion, vornahm, kann es nach den Worten Juſtin's nicht mehrere

Arten als nur den Einen ſonntägigen Gottesdienſt gegeben haben.

Daß der Sonntag als der eigentliche Tag für die gottesdienſtlichen Zuſammenkünfte der Chriſten gilt, iſt uns bereits ein Bekanntes. Juſtin ſtellt aber die Gründe dafür ſehr vollſtändig zuſammen. Er ſieht die Feier des Sonntags in der Geſchichte einer Seits der Schöpfung, anderer Seits der Erlöſung begründet. Jenes, ſofern der Sonntag der erſte Schöpfungstag iſt, an welchem Gott das Licht ſchuf und das Chaos zum Kosmos machte; Dieſes, ſofern der Sonntag der Auferſtehungstag des Herrn iſt. Daß aber der Herr am Sonntag auferſtand, iſt weder bedeutungslos noch zufällig, ſondern in der Geſchichte des alten Bundes indicirt. An einer anderen Stelle*) ſagt Juſtin von der Sonntagsfeier: *Ἡ δὲ ἐντολὴ τῆς περιτομῆς, κελεύουσα τῇ ὀγδοῇ ἡμέρᾳ ἐκ παντὸς περιτέμνειν τὰ γεννώμενα, τύπος ἦν τῆς ἀληθινῆς περιτομῆς, ἣν περιετμήθημεν ἀπὸ τῆς πλανῆς καὶ πονηρίας διὰ τοῦ ἀπὸ νεκρῶν ἀναστάντος τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων ἡμέρᾳ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. Μία γὰρ τῶν σαββάτων, πρώτη μένουσα τῶν πασῶν ἡμερῶν, κατὰ τὸν ἀριθμὸν πάλιν τῶν πασῶν ἡμερῶν τῆς κυκλοφορίας ὀγδόη καλεῖται, καὶ πρώτη οὖσα μένει.* An noch einer anderen Stelle aber**) führt er aus: daß Noah ſelb achte aus der Fluth gerettet ward, war ein *σύμβολον τῆς ἀριθμῷ μὲν ὀγδόης ἡμέρας, ἐν ᾗ ἐφάνη ὁ Χριστὸς ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἀναστὰς, δυνάμει δὲ ἀεὶ πρώτης ὑπαρχούσης. Ὁ γὰρ Χριστὸς, πρωτότοκος πάσης κτίσεως ὤν, καὶ ἀρχὴ πάλιν ἄλλου γένους γέγονεν τοῦ ἀναγεννηθέντος ὑπ' αὐτοῦ δι' ὕδατος καὶ πίστεως καὶ ξύλου τοῦ τὸ μυστήριον τοῦ σταυροῦ ἔχοντος· ὃν τρόπον καὶ ὁ Νῶε ἐν ξύλῳ διεσώθη ἐποχευόμενος τοῖς ὕδασι μετὰ τῶν ἰδίων.* Die Feier des Sonntags ſtützt ſich alſo dem Juſtin darauf, daß der Sonntag der erſte und achte Tag iſt, und auf die heilsgeſchichtliche Bedeutung, welche ihm als ſolchem zukommt. Auch darauf daß der Herr nach ſeiner

*) Dial. c. Tryph. cap. 42.
**) Ibid. cap. 149.

Auferstehung den Jüngern am Sonntage erschien, nimmt Justin in der ersten von uns angeführten Hauptstelle Rücksicht. Wir sehen hieraus, daß Dasjenige, was wir oben S. 220 ff. über Sabbath und Sonntag ausgeführt haben, dem kirchlichen Alterthum ganz bekannte und geläufige Anschauungen waren*).

Es stand also mit Zahl und Art der Gemeindegottesdienste zur Zeit des Justinus wie zur Zeit des Plinius: Die täglichen homiletisch-missionarischen Gottesdienste der apostolischen Zeit waren in Abgang gekommen, und nur die sonntäglichen Abendmahlsgottesdienste waren geblieben. Aber aus der Stelle des Justinus ersehen wir nun auch, wodurch die alte Kirche sich jene weggefallenen homiletisch-missionarischen Gottesdienste ersetzte. Justinus erzählt nemlich, wie, wer in die christliche Kirche aufgenommen werden wolle, erst unterwiesen werde, bekennen und geloben müsse, und sich durch Gebet und Fasten zu bereiten habe, wie er dann getauft, und wie er nach der Taufe in die Gemeinde dadurch aufgenommen werde, daß er zu den gottesdienstlichen Acten des gemeinsamen Gebets und der Communion Zutritt erhalte. Also, durch das inmittelst eingerichtete Institut des Katechumenats ersetzte sich die alte Kirche die wegfallenden homiletisch-missionarischen Gottesdienste. In dem Maaße als der kirchliche Lehrstoff theils aus der immanenten Entwickelung der Kirche heraus, theils im Streite mit Judenthum und Heidenthum und Secten sich extendirte und präcisirte, mußte es unthunlich erscheinen, die zu Bekehrenden bloß durch Ansprachen und homiletische Vorträge zu unterweisen; es bedurfte einer mehr didactischen, methodischen, überhaupt einer eingehenderen Unterweisung der Proselyten, als sich in der wenn auch noch so frei gehandhabten Form des homiletischen Vortrags geben

*) Beweise würden, namentlich aus der pseudoprophetischen und pseudoapokalyptischen Literatur in Menge beigebracht werden können. Beispielsweise vergleiche man das Buch Henoch, übers. und erkl. von Dillmann, Kap. 6. 91. 93.

ließ. So gab man die homiletisch-missionarischen Gottesdienste auf, um so mehr da sie für die Gemeinde als solche, der auch in ihren Abendmahlsgottesdiensten das Wort Gottes verkündigt wurde, nicht nöthig waren, und sorgte für den Missionszweck dadurch, daß man den Katechumenat einrichtete, und die Katechumenen auch zu dem homiletischen Theil des Gemeindegottesdienstes zuließ.

Die Entwickelung des Katechumeneninstituts an sich interessirt uns hier nicht; wohl aber müssen wir das Verhältniß der Katechumenen zum Gemeindegottesdienste etwas näher ins Auge fassen, da es von weittragendem Einflusse auf die Gestaltung des Gemeindegottesdienstes selbst geworden ist. Um so mehr, da wir in unserer Ansicht von diesem Gegenstande von Höfling und Harnack abweichen. Nach Harnack*) nemlich, der sich auf Höfling**) beruft, ist der Hergang folgender: In der apostolischen Zeit hatte man zwei Arten von Gottesdiensten, nemlich missionarische Predigtgottesdienste, an denen ihrer Bestimmung gemäß selbst Heiden Theil nehmen durften, und Abendmahlsgottesdienste, welche nur den Getauften eigneten. Zur Zeit des Plinius aber gab man unter dem Drucke der Verfolgungen und aus Anlaß der vom Plinius erlassenen Edicte die bisher mit dem Abendmahlsgottesdienste verbunden gewesenen gemeinsamen Mahle auf, verband die Abendmahlsgottesdienste ohne gemeinsame Mahle mit den Predigtgottesdiensten, und schloß nun von diesen neuen Gemeindegottesdiensten, auch von dem homiletischen Theil derselben alle Nichtgetauften, und auch die Katechumenen völlig aus. So blieb es bis auf Justinus einschließlich. Bald nach Justinus indessen und noch vor Tertullian ließ man wenigstens die reiferen Katechumenen mindestens zu dem homiletischen Theile der Gemeindegottesdienste zu, gab nun aber auch zugleich in Folge der in alle Theile des Kirchenlebens eindringenden gesetzlichen Richtung dem für alle Nichtgetauften ge-

*) A. a. O. S. 5—66.

**) Sacrament der Taufe I, 151. 157 ff.

ſchloſſenen Theile des Gemeindegottesdienſtes je länger je mehr myſtagogiſche Bedeutung und Formen, eine Entwickelung, die dann in ihrem Verfolge zur disciplina arcani und weiter zum Meßopfer führte. Dieſer Darſtellung Harnack's müſſen wir aber an einigen Punkten widerſprechen. Erſtens haben wir ſchon oben S. 279 dargethan, daß eine Verbindung der Abendmahlsgottesdienſte mit den Lehrgottesdienſten weder beim Plinius noch ſonſtwo bezeugt iſt; aus dem Berichte des Plinius ergiebt ſich nichts weiter, als daß zu ſeiner Zeit die miſſionariſchen Lehrgottesdienſte nicht mehr beſtanden. Zweitens müſſen wir in Abrede ſtellen, daß von der Zeit des Plinius an bis nach Juſtin die Katechumenen auch von dem homiletiſchen Theil des Gemeindegottesdienſtes ausgeſchloſſen geweſen ſeien. Harnack und Höfling berufen ſich dafür auf die pſeudoclementiniſchen Schriften und auf unſere Stelle des Juſtinus. Was nun aber die pſeudoclementiniſchen Schriften betrifft, ſo ſagen ſie nirgend ausdrücklich, daß die Katechumenen nicht dem homiletiſchen Theil des Gottesdienſtes beiwohnen durften; und wenn ſie allerdings den Unterſchied der Katechumenen von den Gläubigen ſo ſcharf faſſen, daß z. B. Clemens vor ſeiner Taufe auch nicht mit dem Petrus eſſen, noch mit ihm beten darf*), ſo müſſen wir doch bedenken, daß wir es mit einem ſehr decidirten Häretiker und ſeiner ſich auch ſonſt in dem Buche vielfach zu Tage legenden Geheimnißkrämerei zu thun haben. Auch iſt es ja ausdrücklich nur die Gemeinſchaft des Gebets und des Tiſches, welche die Clementinen den Katechumenen verſagen. Dazu kommt, daß dieſe Schriften jedenfalls jünger als Juſtin ſind. Aus den Pſeudoclementinen ſteht alſo Nichts für die Sache zu erweiſen. Aus der Stelle Juſtin's aber vermögen wir nicht zu entnehmen, daß die Katechumenen auch von dem homiletiſchen Theil des Gottesdienſtes ausgeſchloſſen geweſen wären; vielmehr ſcheint uns, daß ſeine Darſtellung das Gegentheil vorausſetze. Freilich ſagt Juſtin nirgend ausdrücklich, daß die Katechumenen

*) Hom. I. cap. 22. III, cap. 29.

zum homiletiſchen Theil des Gottesdienſtes zugelaſſen worden ſeien, weil der ihm vorliegende Zweck eine Aeußerung über dieſen Punkt in keiner Weiſe erheiſchte; dagegen ſagt er ausdrücklich, daß ſie ſammt allen Nichtgetauften von den Acten des Gemeindegebets und der Communion ausgeſchloſſen waren. Aber er beſchränkt nun auch eben ſo ausdrücklich nur auf dieſe Acte, was er von ihrer Ausſchließung ſagt. Denn im Kap. 66, wo er direct von dieſer Ausſchließung redet, beſchränkt er dieſelbe mit den Worten: *καὶ ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία· ἧς οὐδενὶ ἄλλῳ μετασχεῖν ἐξὸν ἐστιν ἢ τῷ πιστεύοντι ἀληθῆ εἶναι τὰ διδάγμενα ὑφ' ἡμῶν, καὶ λουσαμένῳ τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρὸν, καὶ οὕτως βιοῦντι ὡς ὁ Χριστὸς παρέδωκεν*, und durch die weiteren Worte *καὶ μόνοις αὐτοῖς μεταδοῦναι* ſogar nur auf den Abendmahlsgenuß. Und im Kap. 65 läßt er den Neugetauften nicht in den Gottesdienſt überhaupt, ſondern ausdrücklich nur in die weiteren Acte des Gebets und der Communion erſtmalig eingeführt werden. Wenn den Katechumenen der Gottesdienſt ganz verſchloſſen geweſen wäre, wenn ſie erſt nach der Taufe überhaupt in den Gottesdienſt, auch in den homiletiſchen Theil deſſelben eingeführt wären, ſo müßte man es unnatürlich nennen, daß Juſtin in dieſem Zuſammenhange nur von den beiden Acten des Gebets und der Communion redet; vielmehr hätte er dann einfach ſagen müſſen, nach der Taufe wurde der Katechumene in den Gemeindegottesdienſt eingeführt, und darauf würde dann eine Beſchreibung des ganzen Gemeindegottesdienſtes an Einer Stelle haben folgen müſſen. Somit erſcheint uns die Darſtellung Juſtin's vielmehr ein Beweis für die Zulaſſung der Katechumenen zum homiletiſchen Theil des Gemeindegottesdienſtes. Jedenfalls wird man zugeben müſſen, daß dieſe Zulaſſung mit den Worten Juſtin's verträglich bleibt; und wenn nun dafür, daß die Katechumenen eine Zeit hindurch ganz von dem Gottesdienſte ausgeſchloſſen geweſen wären, ſich auch nicht ein einziges directes Zeugniß beibringen läßt, wenn vielmehr gleich nach Juſtin allſeitig bezeugt wird, daß wenigſtens die reiferen Kat-

echumenen zum homiletiſchen Theil des Gottesdienſtes zugelaſſen wurden, wenn dies unläugbar ſelbſt in den Zeiten der Blüthe der disciplina arcani geſchah, ſo müſſen wir die Annahme, daß von Plinius bis nach Juſtin der Gemeindegottesdienſt den Katechumenen ganz verſchloſſen geweſen ſei, für gewagt halten. Vielmehr ſcheint uns der Hergang folgender: In der apoſtoliſchen Zeit gab es zwei Arten von Gottesdienſten, nemlich miſſionariſche Predigtgottesdienſte, zu welchen auch die Ungetauften und noch Ungläubigen Zutritt hatten, und Abendmahlsgottesdienſte, an denen nur die Gemeinde der getauften Gläubigen Theil hatte. Jene miſſionariſchen Predigtgottesdienſte gingen ſpäter ein, weil ſie den größeren Anforderungen, welche an die Unterweiſung der Proſelyten zu machen waren, nicht mehr genügten, und an ihre Stelle trat das Inſtitut des Katechumenats. Zugleich wurden zu und nach der Zeit des Plinius die gemeinſamen Mahle von den Abendmahlsgottesdienſten der Gemeinde getrennt, was, wie wir gleich ſehen werden, in mehr als einer Hinſicht eine feſtere Geſtaltung dieſer Gemeindegottesdienſte zur Folge hatte. Und nun ließ man wenigſtens die reiferen Katechumenen auch zu dem homiletiſchen Theil dieſer Gemeindegottesdienſte zu, während ihnen der Zutritt zu den Acten des Gemeindegebets und der Communion nach wie vor verwehrt blieb. So lag es zur Zeit Juſtin's. Uebrigens lag in der Natur der Sache und erhellt auch aus den eben angeführten Worten Juſtin's, daß dieſe Ausſchließung von dem Gemeindegebet und der Communion ſich nicht auf die Katechumenen allein und auf die Ungetauften überhaupt, ſondern auch auf die in Häreſie oder böſes Leben Gefallenen und deßhalb von der Gemeinde Ausgeſchloſſenen erſtreckte.

Daß dieſe Ausſchließung der Ungetauften u. ſ. w. vom Gemeindegebet und Abendmahl nicht mit der disciplina arcani zu identificiren, daß von letzterer beim Juſtinus noch keine Spur zu finden iſt, haben alle proteſtantiſchen Theologen anerkannt. Juſtin's redet von dem Abendmahl u. ſ. w. vor dem heidniſchen Kaiſer ganz offen, und legt ihm dieſe Dinge ſo

deutlich vor wie ſie dem Heiden immer nur gemacht werden konnten. Und um die Ausſchließung der Ungetauften natürlich zu finden, braucht man ſich nur aus unſerer Zeit und Lage, in welcher der Gegenſatz von Getauften und Ungetauften ſo gut wie gar nicht exiſtirt, in welcher Alles, was in einen Gottesdienſt kommen mag, eben getauft iſt, herauszuverſetzen in jene Zeit und Lage, in welcher die Chriſtengemeinden mitten in heidniſcher Umgebung ſtanden, und in mehr als Einer Beziehung genöthigt waren, auf den Unterſchied von Getauften und Nichtgetauften und auf Zulaſſung und Nichtzulaſſung ſcharf zu halten, und ſelbſt die unklaren Vermiſchungen zu vermeiden. Und dabei iſt auch das Verfahren der alten Kirche ganz correct. Sie hielt die Ungetauften nicht von dem homiletiſchen Theil des Gottesdienſtes zurück, denn das Wort iſt gegeben zu ſammeln. Aber wirkliche Gebetsgemeinſchaft kann zwiſchen Gläubigen und Ungläubigen nicht ſein. Und zum Genuß des Abendmahls, das nicht zum Sammeln ſondern zur Speiſung der Geſammelten gemacht iſt, können Ungetaufte nicht zugelaſſen werden. Wenn alſo die alte Kirche die Ungetauften beim Gemeindegebet und bei der Communion hätte gegenwärtig ſein laſſen, ſo hätte ſie dieſelben zu müſſigen Zuſchauern, und dieſe heiligen Vornahmen zum Schauſpiel gemacht.

Anderer Seits iſt aber zu bemerken, daß die Zulaſſung der Katechumenen u. ſ. w. zu dem homiletiſchen Theile des Gemeindegottesdienſtes eine Neuerung war, die ohne Einfluß auf den Gottesdienſt ſelbſt nicht bleiben konnte noch geblieben iſt. In den apoſtoliſchen Zeiten und nachher, ſo lange man daneben noch eigene miſſionariſch-homiletiſche Gottesdienſte hatte, war der Abendmahlsgottesdienſt ganz nach ſeinen drei Abtheilungen, Lehrtheil, Gebetstheil und Communiontheil, nur für die Gemeinde als ſolche beſtimmt geweſen. Ließ man nun zu einem Theile derſelben, dem Lehrtheil, auch die noch nicht zur Gemeinde gehörigen Katechumenen zu, ſo hatte dies zur Folge, nicht allein daß man dieſen Lehrtheil auch für ſie einrichten, demgemäß geſtalten mußte, ſondern auch daß ſich

eine neue Eintheilung des Gottesdienſtes ergab. So lange nur die Gemeinde an dem eigentlichen Gemeindegottesdienſte Theil nahm, erſchien derſelbe dreitheilig nach den drei aus ſeinem Weſen ſich ergebenden Acten der Predigt, des Gebets und der Abendmahlsfeier. Dieſe drei Acte blieben nun freilich, auch nachdem man die Katechumenen zum homiletiſchen Theil zuließ. Aber indem man Dies that, ſetzte ſich nun der homiletiſche Theil als der den Katechumenen offene, als missa catechumenorum, den beiden anderen Theilen des Gebets und der Communion zuſammen als dem nur den Gläubigen offenen, als der missa fidelium gegenüber; der ſeinem Weſen nach dreitheilige Gemeindegottesdienſt erſchien ſo von anderem Geſichtspunkte aus als ein zweitheiliger, in einen offenen und einen geſchloſſenen Theil zerfallender; und die ihrem Weſen nach geſchiedenen Acte der Gebets- und Gabendarbringung und der Communion erſchienen darnach als eine Einheit, als die Eine nur der Gemeinde eignende Hälfte des Gottesdienſtes gegenüber der den Katechumenen offenen homiletiſchen Hälfte. Nun werden wir ſpäter ſehen, wie eine der entſcheidendſten Wendungen in der geſchichtlichen Entwickelung des Gemeindegottesdienſtes gerade darin beſteht, daß die Darbringung der Gebete und Gaben aufhört ein eigener Act im Gottesdienſte zu ſein, daß dieſer Act mit dem Communionact unterſchiedlos zuſammenfällt, und daß ſo die urſprüngliche und weſensgemäße Dreitheiligkeit des Gottesdienſtes in eine Zweitheiligkeit übergeht. Freilich werden wir dann auch ſehen, daß dies keineswegs bloß das Reſultat der Zulaſſung der Katechumenen zum homiletiſchen Theil war, daß dabei vielmehr ganz andere Factoren einwirkten, und daß das Verhängnißvolle dieſer Wendung auf Rechnung dieſer letzteren Factoren und nicht der unſchuldigen und richtigen Zulaſſung der Katechumenen kommt. Aber immerhin hat dieſe Zulaſſung der Katechumenen zum homiletiſchen Theil und die dadurch veranlaßte Scheidung des Gottesdienſtes in eine missa catechumenorum und eine missa fidelium einen Anlaß mehr zu dem Uebergange der Dreitheiligkeit des Gottesdienſtes in eine Zweitheiligkeit ge-

geben; und wir mußten dies hier, wo die erste Spur von der theilweisen Zulassung der Katechumenen zum Gottesdienst vorkommt, schon jetzt anmerken.

Betrachten wir nun die von Justin beschriebene Gestalt des sonntägigen Gemeindegottesdienstes näher, so tritt uns auf den ersten Blick entgegen, daß wir die drei Abtheilungen, die wir schon Apg. 2, 42 indicirt und in den Abendmahlsgottesdiensten der apostolischen Zeit ausgeführt fanden, auch hier noch wieder antreffen, und zwar in derselben Reihefolge: es wird uns in erster Reihe von Schriftlesung und Predigt berichtet, darauf folgten Gebete und Darbringungen (προσφέρεται), und schließlich Eucharistie, Austheilung und Empfangung. Näher besehen aber finden wir doch hier schon größere Bestimmtheit als zu der apostolischen Zeit, und auch einige Abweichungen.

Ueber den ersten, homiletischen Theil hören wir zwar nur die kurzen Worte: „es werden dann die Denkwürdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten vorgelesen, so weit Zeit und Gelegenheit Raum geben; dann, wenn der Vorleser geschlossen hat, thut der Vorsteher durch Rede Vermahnung und Aufforderung zur Nachahmung dieser guten Dinge". Aber diese kurzen Worte geben uns doch vielfache Auskunft. Zum ersten Male hören wir hier von liturgischer Verlesung der heiligen Schrift: altes und neues Testament — denn in diesem weiten Sinne werden wir die in Anbequemung an das Verständniß des heidnischen Kaisers gebrauchten Ausdrücke wohl nehmen müssen — werden in den Gottesdiensten verlesen. Zwar werden altes und neues Testament noch gleichgestellt, so daß aus dem einen oder dem anderen vorgelesen wird. Auch hat man noch keine Pericopeneintheilung. Mit Recht haben Harnack und Andere darauf hingewiesen, daß die Worte μέχρις ἐγχωρεῖ, weit entfernt von pericopenartigen Abschnitten verstanden werden zu können, vielmehr auf eine lectio continua hindeuten, die jedesmal nach Zeit und Gelegenheit bemessen wurde. Die Pericopeneintheilung setzt schon eine bestimmtere Gestaltung des Kirchenjahres voraus; beim Justinus aber findet sich von einem Kirchenjahr noch nicht eine

Spur. Aber wenn auch die liturgiſche Schriftverleſung noch nicht allſeitig geregelt war, ſo hatte ſie doch eben einen beſtimmten Platz in den Gottesdienſten gewonnen. Auch bezeugen uns die Worte, daß bereits der Dienſt des Anagnoſten vorhanden war: ein von dem Vorſteher verſchiedener Vorleſer beſchaffte die Schriftverleſung. Nach der Schriftverleſung predigte der Vorſteher, und zwar über den geleſenen Schriftabſchnitt: die Predigt war nicht mehr freie apoſtoliſche Verkündigung, ſondern Auslegung und Anwendung der Schrift. Dieſe Predigt lag dem Vorſteher der Gemeinde, dem Biſchof oder Presbyter ob. Nach allen Seiten hin zeigt ſich der Fortſchritt in der feſteren Geſtaltung. Aber allerdings forderte auch dieſer homiletiſche Theil, nachdem er die miſſionariſch-katechetiſchen Bedürfniſſe zum Theil mit zu befriedigen beſtimmt war, vorzugsweiſe eine ſorgliche Behandlung.

Von dem zweiten Theile des Gottesdienſtes, der κοινωνία, dem Act der Darbringung der Gebete und Gaben, heißt es: „dann (nemlich nach der Predigt des Vorſtehers) ſtehen wir Alle gemeinſam auf, und ſenden Gebete empor"; und zur weiteren Ausführung heißt es im 65ten Kapitel: den Neugetauften führen wir zu den Brüdern, „wo ſie verſammelt ſind, gemeinſame Gebete für ſich ſelbſt und für den Neugetauften und für alle anderen an allen Orten kräftiglich thuend, damit wir gewürdigt werden, nachdem wir die Wahrheit gelernt haben, auch den Werken nach als gute Bürger und Thäter der Gebote erfunden zu werden, auf daß wir des ewigen Heils theilhaftig werden; wenn wir die Gebete geendet haben, grüßen wir einander mit dem Kuß." Alſo, nach geendigtem Predigttheil trat die durch das Wort geſammelte und in der Gemeinſchaft des Wortes und Glaubens geeinte Gemeinde, ihre Gemeinſchaft bethätigend, zum gemeinſamen Gebet zuſammen. Dem Inhalte nach bezog ſich dies Gebet zunächſt auf die Gemeinde ſelbſt: ſie bat, daß Gott das gehörte Wort wolle an ihr Frucht ſchaffen laſſen. Dann aber ging es zum Fürgebet über. Juſtin nennt als die Einzelnen, für welche Gemeindegebet dargebracht ward, nur die Neu-

getauften speciell, alle Anderen in dem allgemeinen Ausdrucke „und für alle Anderen an allen Orten" zusammenfassend. Aber wenn wir an anderen Stellen der Schriften Justin's lesen, wie er Juden und Heiden vorhält, daß die Christen regelmäßig für die Könige und die Obrigkeit, für alle Menschen ohne Unterschied, auch für ihre Feinde, auch für die Ungläubigen um ihre Bekehrung beteten, so können wir nicht zweifeln, daß dies gottesdienstliche Gemeindefürgebet bereits in ähnlicher Weise, wie wir es nachher in den apostolischen Constitutionen liturgisch gestaltet finden, in die verschiedenen Klassen der des Fürgebets bedürftigen Menschen einging. Es war dies also das allgemeine Kirchengebet, welches die Kirche zu Justin's Zeit dem apostolischen Wort 1 Tim. 2, 1 ff. und der apostolischen Praxis gemäß treu beibehielt. Die Form betreffend, erfahren wir zuerst, daß die Gemeinde stand, während diese Gebete dargebracht wurden. Aber noch ein weit Wichtigeres bezeugen uns die Worte: Ausdrücklich betont Justin, daß die Gemeinde zu diesen Gebeten „gemeinsam" aufstand, daß es „gemeinsame" Gebete waren. Sodann stellt er für diese Gebete ausdrücklich als das betende Subject die Gemeinde, die „wir Alle" hin, während er dagegen von denjenigen Gebeten, welche zur Eucharistie gesprochen wurden, eben so ausdrücklich und constant betont, daß der Vorsteher sie spreche. Daraus folgt, daß der Character des Gemeinsamen dieses allgemeinen Kirchengebets auch in der Form der Darbringung desselben hervorgetreten sein muß. Justin beschreibt diese Form nicht näher, aber es kann bei diesen Gebeten nicht dabei bewendet haben, daß der Vorsteher sie vorsprach und die Gemeinde mit einem bloßen Amen beitrat, sondern irgendwie muß sich auch in der Weise diese Gebete zu sprechen dargelegt haben, daß sie nicht für die Gemeinde gesprochene Gebete, sondern recht das Gebet der Gemeinde selbst waren. Endlich gab man einander den Friedenskuß. Diesen Friedenskuß kennen wir schon seit der Apostel Zeiten her; hier aber erfahren wir nun, was uns da unbestimmt blieb, daß derselbe seine Stelle am Schlusse des Gebetacts,

die κοινωνία, die Gemeinſchaft verſiegelnd, hatte. So weit iſt nun Alles klar und den Gottesdienſten der apoſtoliſchen Zeit entſprechend. Aber wo bleiben die damals mit dem gemeinſamen Gebet als die andere Seite der Bethätigung der κοινωνία verbundenen Gabendarbringungen? Daß Juſtin dieſelben in der Kirche ſeiner Zeit kannte, daß ſie auch im Gottesdienſte geſchahen, zeigen ſeine Worte, denn er ſagt Kap. 67: „Welche aber vermögend und willig ſind, die geben, ein Jeder nach ſeinem Entſchluſſe, was er will.“ Aber er ſagt dies nicht innerhalb der Beſchreibung des Gottesdienſtes, ſondern hinter derſelben nachträglich; auch deutet er mit keinem Worte an, an welcher Stelle des Gottesdienſtes dieſe Darbringung der Gaben ſtattfand, am wenigſten, daß ſie im Act der gemeinſamen Gebete ſtattfand. Wie iſt Dies zu erklären? Wenn wir uns entſinnen, daß in der apoſtoliſchen Zeit dieſe Gabendarbringung ſtattfand, wenn man von den Gebeten zum gemeinſamen Mahle überging, und daß dieſe gemeinſamen Mahle inmittelſt weggefallen waren, ſo wird uns von ſelbſt die Vermuthung entgegentreten, daß das Schweigen Juſtin's über die Stelle der Gabendarbringung im Gottesdienſt irgendwie mit dem Wegfallen der gemeinſamen Mahle vor dem Abendmahl zuſammenhängen müſſe. Aber eben darum werden wir auch zunächſt den Abendmahlsact näher betrachten müſſen, ehe wir dieſen Punkt zur Klarheit bringen können.

Von dem Abendmahlsacte ſagt Kap. 67: „und wenn wir das Gebet geendigt haben, wird Brod und Wein mit Waſſer dargebracht, und der Vorſteher ſendet nach Kräften Gebete ſowohl als Dankſagungen zu Gott empor, das Volk aber tritt Dem bei, indem es das Amen dazu ſpricht; dann geſchieht die Austheilung und Entgegennahme von den durch Dankſagung geſegneten Gaben einem Jeden, und den nicht Anweſenden wird es durch die Diaconen geſchickt.“ Daſſelbe ſagt ausführlicher das 65ſte Kapitel: „Dann (nemlich nach dem Friedenskuß) wird dem Vorſteher der Brüder Brod und ein Becher Waſſers, nemlich mit Wein gemiſchten Waſſers dargebracht, und Dieſer nimmt's, und ſendet Lob und Preis

dem Vater des Alls durch den Namen des Sohnes und des heiligen Geiſtes empor; auch Dankſagung thut er dafür, daß wir dieſer Dinge von Ihm gewürdigt ſind, reichlich; und wenn er die Gebete und die Dankſagung geendet hat, tritt alles anweſende Volk Dem dadurch bei, daß es Amen dazu ſpricht, das Amen nämlich bedeutet auf Ebräiſch: es ſoll geſchehen! Wenn aber der Vorſteher Dank geſagt hat, und alles Volk Dem beigetreten iſt, geben die Diaconen, wie ſie bei uns heißen, einem Jeden der Anweſenden von dem durch Dankſagung geweihten Brod und Wein mit Waſſer zu nehmen, und bringen es den nicht Anweſenden." Außerdem giebt uns das 66ſte Kapitel, welches dogmatiſch vom Abendmahl handelt, auch noch einiges für die liturgiſche Behandlung des Abendmahls, namentlich für die Conſecration Wichtige an die Hand, was wir im Verfolge berückſichtigen werden.

So Viel nun zeigt dieſe Darſtellung auf den erſten Blick, daß die Kirche zu Juſtin's Zeit ihre Abendmahlsfeier, wie es ſich gebührte, nach dem „nahm, dankte, brach's und gab's" der Einſetzungsworte geſtaltete. Im Einzelnen aber finden wir Folgendes: Das Erſte war, daß dem fungirenden Biſchof oder Presbyter Brod und Wein dargebracht wurde. Man nahm aber dazu nicht reinen Wein, ſondern mit Waſſer gemiſchten Wein. Wenn Juſtin ſogar im 65ſten Kapitel die auf den erſten Blick auffälligen Worte gebraucht: „und einen Becher Waſſers, nemlich mit Wein gemiſchten Waſſers", ſo findet dies ſeine Erklärung darin, daß er vorhat, am Schluſſe des 66ſten Kapitels die Abendmahlsgaben mit dem Brod und Waſſer der heidniſchen Myſterien zu vergleichen. Man nahm übrigens Wein mit Waſſer wahrſcheinlich, weil man vorausſetzte, daß es nach morgenländiſcher Sitte auch bei der Einſetzung des Abendmahls alſo geſchehen ſei; von den Ausdeutungen, die ſpätere Dogmatiker dieſer Miſchung geben, findet ſich bei Juſtin noch Nichts. Wenn man daraus, daß Juſtin Kap. 66 vom κοινὸς ἄρτος redet, geſchloſſen hat, daß man damals nicht ungeſäuertes, ſondern geſäuertes Brod zum Abendmahl genommen habe, ſo trifft dieſer Schluß nicht zu,

da der Begriff des κοινός hier nicht einer anderen ungewöhnlichen Art von Brod, ſondern der materia coelestis sacramenti gegenübergeſtellt wird. Wer Brod und Wein dargebracht habe, ſagt Juſtin nicht, aber der ganze Context bringt es mit ſich, daß nur die ganze Gemeinde als die darbringende gedacht werden kann. Daß dieſe Darbringung von Brod und Wein dem Juſtin als eine Opferung gilt, werden wir ſpäter ſehen; zugleich aber auch, daß dies in völlig berechtigtem und unſchuldigem Sinne geſchieht. Die Form dieſer Darbringung weicht nun aber nicht unweſentlich von der in den apoſtoliſchen Zeiten üblichen ab. In der apoſtoliſchen Zeit wurden jedenfalls, dem Hergange bei der Einſetzung des Abendmahls folgend, die zum Abendmahl beſtimmten Elemente zugleich mit den zu dem abzuhaltenden gemeinſamen Mahle beſtimmten Gaben und den Liebesgaben überhaupt dargebracht; der Fungirende ſagte über ihnen allen Gotte Lob und Preis; man hielt das gemeinſame Mahl; und dann am Schluſſe des gemeinſamen Mahls nahm der Fungirende Brod und Wein, dankte, und gab. Nunmehr aber war das gemeinſame Mahl ausgefallen; Juſtin erwähnt desſelben mit keiner Silbe mehr. Somit mußte der Gang des Gottesdienſtes an dieſem Punkte ſich dahin abkürzen, daß, wie denn auch Juſtin es beſchreibt, gleich nach der Darbringung des Brods und Weins der Vorſteher ſelbige nahm und ſofort mit dem Beten, Danken und Austheilen verfuhr. Aber wenn nun auch das gemeinſame Mahl, und mit ihm natürlich auch die Darbringung von für daſſelbe beſtimmten Lebensmitteln ausfiel, was ward denn aus den ſonſtigen Liebesgaben, die doch nach wie vor dargebracht wurden? und wurden nicht wenigſtens ſie nach wie vor zugleich mit dem Brod und Wein dargebracht? Juſtin ſagt uns auch hier nichts über die Darbringung der Liebesgaben; er ſpricht nur von der Darbringung des zum Abendmahl beſtimmten Brods und Weins; und wir ſtehen abermal vor dieſer Frage wegen der Stelle der Gabendarbringung in dem Gottesdienſte nach Abſchaffung der gemeinſamen Mahle, müſſen aber auch hier die Beantwortung der Frage verſchieben, bis

wir den Verlauf des Abendmahlsactes im Uebrigen vollſtändig betrachtet haben. — Alſo, nachdem zuerſt Brod und Wein dargebracht waren, nahm weiter der Vorſteher dieſelben, und ſchritt zu den Gebeten. Wie wir ſchon oben bemerkt haben, betont Juſtinus, daß dieſe Gebete von dem Vorſteher geſprochen werden, und daß die Gemeinde dieſelben auch nicht durch Reſponſe und dergleichen unterbricht, ſondern erſt am Schluſſe denſelben durch Reſpondiren des Amen beitritt. Denn nicht als Vorbeter der Gemeinde, ſondern an des Herrn Statt als Haushalter ſeiner Geheimniſſe fungirt der Vorſteher in dieſem Acte. Juſtin ſagt, der Vorſteher bete, ὅση δύναμις αὐτῷ. Der vielbeſprochene Ausdruck ſagt nicht mehr und nicht minder als der Ausdruck σὐτόνως εὐχὰς ποιεῖσθαι, den Juſtin kurz vorher von dem Beten der Gemeinde braucht. Für die Frage, ob zu Juſtin's Zeit frei oder mittelſt formulirter Gebete gebetet worden ſei, läßt ſich aus dieſem Ausdrucke Nichts entnehmen, denn die Kraft des Gebetsgeiſtes kann und ſoll ſich im Liturgen eben ſo gut erweiſen, wenn er formulirte Gebete recitirt, als wenn er frei betet. Daß man innig, lebendig, kräftig nur dann beten könne, wenn man frei bete, iſt ein moderner Wahn, der conſequenter Weiſe auch das Beten des Vater unſer abthun müßte. Von beſonderer Wichtigkeit aber iſt nun Das, was wir über den Inhalt dieſer von dem Vorſteher zu ſprechenden Gebete erfahren. Ganz deutlich und wiederholt nemlich unterſcheidet Juſtin in dieſen Gebeten zwei Arten, deren erſte er conſtant als εὐχαί, und deren zweite er ebenſo conſtant als εὐχαριςία bezeichnet: erſt ſendet der Vorſteher εὐχάς empor, und dann thut er εὐχαριςίαν. Beides wird ſo beſtimmt coordinirt und dadurch unterſchieden, daß wir dieſen Unterſchied nicht verwiſchen dürfen, ſondern erſt die εὐχαί und dann die εὐχαριςία näher ins Auge faſſen müſſen.

Was nun zuerſt die εὐχαί betrifft, ſo werden wir von der Vorausſetzung aus, daß der ganze Abendmahlsact ſich nach dem „nahm, dankte, gab's" zu recht legte, annehmen müſſen, daß dieſelben zu dem „Nehmen" gehörten, denn ausdrücklich ſagt Juſtin von denſelben: καὶ ὅτος (der Vorſteher) λαβὼν

αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ, καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει. Alſo, indem der Vorſteher die Abendmahlselemente von den Händen der Darbringenden entgegennahm, ſprach er dieſe Gebete; durch dieſe Gebete vollzog ſich der Act des Entgegennehmens. Daraus folgt, daß dieſe εὐχαί ſich auch irgendwie werden auf die Abendmahlselemente bezogen haben; ſie werden eben über den Abendmahlselementen geſprochen ſein. Damit ſtimmt denn auch wohl zuſammen, was wir über den Inhalt dieſer εὐχαί erfahren. Aus dem allgemeinen Ausdrucke εὐχαί iſt freilich nicht zu entnehmen, welches der Inhalt derſelben geweſen. Aber die oben angeführten Worte ſagen uns zuvörderſt, daß in dieſen Gebeten Lob und Preis dargebracht worden: es waren alſo nicht ſolche Gebete, wie der ſündige Menſch ſie im Andenken an ſeine Schuld und an die Erlöſungsthaten Gottes darbringt, ſondern es waren ſolche Gebete, wie ſie aus dem Herzen des Menſchen kommen, wenn er ſich in das Anſchauen des regnum naturae, der Macht und Herrlichkeit ſeines Schöpfers und des Herrn aller Welt verſenkt; der Gegenſtand dieſer Gebete war Dankſagung, aber während die nachfolgenden εὐχαριστίαι Dank für die erlöſende Gnade ſagten, gelten dieſe εὐχαί der ſchaffenden und erhaltenden Güte Gottes. Darum heißt es auch weiter, daß dieſe Gebete τῷ πατρὶ τῶν ὅλων dargebracht wurden; an Gott den Vater waren ſie zu richten, und zwar ſo daß nicht ſowohl der Vater unſeres Herrn Jeſu Chriſti, als vielmehr der Vater des Alls, der Schöpfer und Regierer der Welt in Betracht kam. Freilich kann auch der Schöpfer und Regierer der Welt mit ſeinem ganzen regnum naturae nur von dem erlöſten und verſöhnten Menſchen recht erkannt und geehrt werden; und wenn die betende Gemeinde nicht zuvor durch das Wort im Glauben mit Gott in Gemeinſchaft geſetzt wäre, ſo würde ſie auch ſolchen Lobpreis nicht haben darbringen können. Daher heißt es denn gleich noch weiter, daß dieſe εὐχαί, obwohl an den „Vater des Alls“ gerichtet, doch „durch den Namen des Sohnes und des heiligen Geiſtes“ dargebracht wurden. Wir haben uns alſo unter dieſen εὐχαί

ſolche Gebete zu denken, in denen die Gemeinde ihrem Gotte durch ſeinen Sohn und Geiſt zunächſt für alle ſeine irdiſchen Wohlthaten, für alles Dasjenige dankſagte, was ſie in dieſem Leben hatten und waren. Wenn nun aber dieſe Gebete zugleich auf die Abendmahlselemente Bezug nahmen, über denſelben gebetet wurden, ſo folgt daraus, daß die Abendmahlselemente hier während dieſer εὐχαί noch nicht als die Träger der materia coelestis des Sacraments in Betracht kamen. Als ſolche kamen ſie erſt während der nachfolgenden εὐχαριστία in Betracht, oder richtiger, erſt durch dieſe εὐχαριστία wurden ſie zu ſolchen Trägern der himmliſchen Gaben und Gnaden. Hier dagegen, während der εὐχαί, kam nur das Elementare an ihnen in Betracht; Brod und Wein waren hier Symbole, Repräſentanten alles Deſſen, was der Menſch durch Gottes ſchaffende und regierende Güte in dieſem Leben hat und iſt; kurz ſie bedeuteten hier nicht mehr noch minder als was ſie in der altteſtamentlichen Minchah bedeuteten. Dann aber werden dieſe εὐχαί auch irgendwie mit dem weggefallenen gemeinſamen Mahle in Zuſammenhang geſtanden haben, aus demſelben entſtammen und nach Wegfall desſelben geblieben ſein. Wir dürfen daher auch über dieſen Punkt erſt dann vollen Aufſchluß erwarten, wenn wir weiterhin unterſuchen werden, wie es ſich mit der Gabendarbringung nach Wegfall des gemeinſamen Mahls ſtellte; aber wir können vorausſagen, daß dann, was ſich uns hier vorläufig hinſichtlich des Inhaltes der εὐχαί und der Bedeutung der Abendmahlselemente an dieſer Stelle ergeben hat, ſich uns völlig beſtätigen und noch erweitern wird.

Nach den εὐχαῖς ſprach dann der Vorſteher die εὐχαριστία. Wenn Juſtin davon ſagt: καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται, ſo geht aus dem ἐπὶ πολὺ hervor, daß dieſe εὐχαριστία nicht in einem einzelnen Gebete, ſondern in einer Reihe von Gebeten ſich vollzogen haben muß. Auch treten uns ja ſchon aus dem Begriffe der εὐχαριστία zwei Momente entgegen, deren jedes in dieſen Gebeten beſonders ſeinen Ausdruck finden mußte. Nach da-

maligem gemeinem kirchlichen Sprachgebrauche nemlich bedeutete εὐχαριστεῖν erſtens dankſagen überhaupt, dann aber auch dasjenige beſtimmte Dankſagen über den Abendmahlselementen, durch welches dieſelben zu dem ſacramentlichen Gebrauche geweiht wurden, das Segnen (εὐλογεῖν) derſelben. Letztere Bedeutung gab dann Anlaß, die geſegneten Abendmahlselemente εὐχαριστία zu nennen, wie Juſtin ſelbſt uns berichtet; wonach denn noch weiter die ganze Abendmahlshandlung auch εὐχαριστία genannt wurde. In dieſen Gebeten nun fand Beides, erſt das Dankſagen im Allgemeinen, und dann das beſtimmte Dankſagen zur Segnung der Abendmahlselemente, ſeine Stelle. Denn wenn Juſtin in den eben angeführten Worten ſagt, der Vorſteher ſage ὑπὲρ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ Dank, ſo können wir das nur dahin verſtehen, man ſage Gott Dank, daß er uns Chriſten dieſe Dinge, nemlich das Abendmahl und wodurch dasſelbe geworden iſt, ſeinen Sohn und deſſen Tod und Auferſtehen, durch die ganze Erlöſung, gegeben habe. Alſo, nachdem der Vorſteher über Brod und Wein, als den Repräſentanten alles Deſſen, was der Menſch in dieſem Leben hat und iſt, dem Schöpfer durch den Sohn und den heiligen Geiſt für alle Wohlthaten dieſes Lebens Lob und Preis geſagt hatte, wendete er ſich nun ſpecieller dem Abendmahle zu, und dankte Gott in einem weiteren Gebete Angeſichts der zum Abendmahl beſtimmten Elemente zunächſt im Allgemeinen für das ganze Werk der uns widerfahrenen Erlöſung. Dies Gebet bildete aber nur die Einleitung; nach dieſer Einleitung wendete ſich der betende Vorſteher ſpeciell den Abendmahlselementen als ſolchen zu, und ſprach das dieſelben ſegnende Dankgebet, die εὐχαριστία im engeren Sinne, die εὐλογία. Ueber dieſes Gebet giebt uns Juſtin im 66ten Kapitel Aufſchluß mit den Worten: οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν, καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν

τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι· οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς τὸν Ἰησοῦν, λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀναμνησίν μου· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου· καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου. Die Stelle ſagt zunächſt aus, daß wir im Abendmahl nicht ſchlecht Brod und Wein empfangen, ſondern des Herrn Leib und Blut. Dieſe dogmatiſche Ausſage dürfen wir hier übergehen, da ſie oft genug beſprochen, auch genügend nachgewieſen iſt, daß Juſtin nicht eine Transſubſtantiation, ſondern nur eine unio sacramentalis lehrt, daß das κατὰ μεταβολήν nicht auf τροφή, ſondern auf τρέφοντα zu beziehen iſt*). Aber Juſtin ſagt hier weiter, wodurch Brod und Wein im Abendmahl des Herrn Leib und Blut werden. Er vergleicht die Fleiſchwerdung des Sohnes Gottes damit, daß im Abendmahl Brod und Wein des Herrn Leib und Blut werden, und, ſagt er, wie Chriſtus durch das Wort Gottes (διὰ λόγου θεοῦ) Fleiſch ward, Leib und Blut empfing, ſo werden Brod und Wein dadurch des fleiſchgewordenen Jeſus Leib und Blut, daß ſie durch das von ihm herrührende Gebetswort geſegnet (δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν) werden. Alſo nach Juſtins Anſicht, die er zugleich als die hergebrachte Kirchenlehre (ἐδιδάχθημεν) bezeichnet, ſagt der Vorſteher mittelſt eines vom Herrn ſelbſt empfangenen Gebetswortes über den Elementen Dank, und dadurch werden die Elemente des Herrn Leib und Blut. Wir machen mithin das Sacrament; weßhalb denn auch Juſtin an einer anderen Stelle ſagt: — τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν — Ἰησοῦς Χριστὸς — παρέδωκε ποιεῖν**), und an noch einer anderen Stelle: περὶ τοῦ ἄρτου, ὃν παρέδωκεν ἡμῖν ὁ ἡμέτερος Χριστὸς ποιεῖν***). Aber es iſt

*) Man vgl. ſtatt Aller Harnack a. a. O. 269 ff.
**) Dial. c. Tryph. cap. 41.
***) Ibid. cap. 70.

nicht unſere natürliche oder geiſtliche oder amtliche Macht und Kraft, vermöge welcher wir das Sacrament machen, ſondern es iſt das von dem Herrn herrührende Gebetswort, welches, wenn wir es über der materia terrestris beten, nach dem Willen und der Verheißung des Herrn, derſelben die materia coelestis eint. Denn dies Wort iſt, weil es von dem Sohne Gottes herrührt, ein ſchöpferiſches Wort; und wie Gottes Wort dem Sohne Gottes Leib und Blut ſchuf, ſo ſchafft dies Wort des Sohnes Gottes, wenn wir es befehlsmäßig brauchen, das ſacramentliche Fleiſch und Blut des Herrn. Kurz, es iſt der volle Begriff der Conſecration, und richtig ſo gefaßt, daß die Conſecration nicht als Werk und Wirkung weder unſeres Betens noch der perſönlichen oder amtlichen Energie des Conſecrirenden, ſondern als Wirkung des vom Herrn gegebenen Wortes gedacht wird. Welches iſt nun aber dies Conſecrationsgebet, dieſer εὐχῆς λόγος ὁ παρ' αὐτοῦ? Man hat vielfach an das Vater unſer gedacht, als an das einzige von dem Herrn herrührende Gebetswort. Aber wenn das Vater unſer, wenn ein vom Herrn herrührendes eigentliches Gebet hätte gemeint ſein ſollen, ſo hätten die Worte lauten müſſen: διὰ λόγου εὐχῆς τῆς παρ' αὐτοῦ. Dagegen lauten die Worte umgekehrt, und wir können nur überſetzen, entweder: „durch ein Gebet, welches in dem von ihm herrührenden Worte beſteht", oder: „durch Beten des von ihm herrührenden Wortes". Nicht das Gebet rührt von dem Herrn her, ſondern das Wort, welches wir beten. Paſſen nun dieſe Ausdrücke eben ſo entſchieden auf die Einſetzungsworte, als ſie auf das Vater unſer nicht paſſen, ſo werden wir auch das folgende γάρ als Anführung zu nehmen haben, und nicht bezweifeln können, daß das Wort des Herrn, welches gebetet ward, und deſſen Beten die Abendmahlselemente conſecrirte, die Einſetzungsworte waren. Daß die Recitation der Einſetzungsworte ein Gebet genannt wird, darf uns nicht wundern, denn dies Sprechen der Einſetzungsworte zum Zweck der Conſecration iſt allerdings ein Beten, wir halten damit dem Herrn ſein Wort vor, auf daß er nach ſeiner Verheißung

thue; wie denn auch die liturgiſche Sprache dieſes Recitiren der Einſetzungsworte im Abendmahlsact von jeher eine εὐχή, eine oratio, ein Beten genannt hat. Dabei iſt aber weiter noch zu bemerken, was in den Einſetzungsworten dem Juſtin als das das Sacrament Machende gilt. Nicht die Recitation dieſer Worte als ſolche iſt es, ſo daß dieſe Worte gleich einer magiſchen Formel wirkten, ſondern Das iſt es, daß dieſe Einſetzungsworte erſtens des Herrn Befehlswort, wonach wir Solches zu des Herrn Gedächtniß thun ſollen, und zweitens des Herrn Macht- und Verheißungswort enthalten, nach welchem, wenn wir alſo thun, Brod und Wein ſein Leib und Blut ſein ſollen: wir haben, wenn wir jenem Befehlswort genügen, auf dies Macht- und Verheißungswort mit Anrufung des Herrn Bezug zu nehmen, und es auf die vorſeiende Handlung und die vorliegenden Elemente zu appliciren, ſo geſchieht's dem letzteren gemäß. Weil dies die richtige Anſchauung Juſtin's iſt, kehrt er auch in ſeinem Citate aus den Einſetzungsworten die Textesworte um, ſo daß das Befehlswort vorangeht.

Weiter erfahren wir über die bei dem Abendmahlsacte geſprochenen Gebete Nichts. Da aber am Schluſſe dieſer Gebete von der Gemeinde das Amen reſpondirt ward, ſo iſt wohl anzunehmen, daß die Recitation der Einſetzungsworte, als an welche ſich doch das Amen nicht wohl unvermittelt angefügt haben kann, noch nicht den Schluß bildete, ſondern daß auf dieſelbe noch ein weiteres Gebet folgte. Welches dies Gebet war, wird uns nicht geſagt, aber ſehr bald nach Juſtin finden wir wenigſtens in anderen Provinzen der Kirche an dieſer Stelle das Vater unſer.

Nach den Gebeten folgte die Austheilung, die διάδοσις und μετάληψις. Daß die Austheilung durch die Diaconen geſchah, rührt jedenfalls aus der älteſten Zeit her, in der ſich noch das gemeinſame Mahl mit dem Abendmahl verband. Die eigentliche Amtsthätigkeit der Diaconen beſtand allerdings in der Verſorgung der Armen aus den Liebesgaben der Gemeinde; aber da dieſe Liebesgaben zugleich mit den zum ge-

meinſamen Mahle und zum Abendmahle dienenden Gaben dargebracht wurden, ſo fiel den Diaconen neben der Austheilung der Liebesgaben auch die Austheilung der Abendmahlsgaben zu. Beides erſchien als in dem „Zu Tiſche dienen“ einbegriffen. Und als nun die gemeinſamen Mahle ausfielen, blieb doch die Function der διάδοσις des Abendmahls den Diaconen zurück. Von dem Empfange des Abendmahls waren nur Diejenigen ausgeſchloſſen, welche von dem ganzen Abendmahlsacte ausgeſchloſſen waren, nemlich die noch Ungetauften, ſo wie die wegen Häreſie oder böſen Lebens Excommunicirten. Alle Anweſenden aber empfingen auch die heilige Speiſe; man communicirte alſo allſonntäglich, die ganze Gemeinde, auch der fungirende Vorſteher mit. Aus dem Ausdrucke μεταλαβεῖν und aus der Unterſcheidung der διάδοσις und μετάληψις läßt ſich nicht entnehmen, daß man den Communicanten die gereichten Elemente nicht in den Mund, ſondern in die Hand gegeben habe. Man communicirte sub utraque: „Jedem der Anweſenden“, ſagt Juſtin ausdrücklich, „geben die Diaconen von dem geſegneten Brod und Wein mit Waſſer zu empfangen“. Den Nichtanweſenden (Kranken, Schwachen, Gefangenen) ward das Sacrament von den Diaconen ins Haus gebracht. Es leidet keinen Zweifel, daß man hiebei zu Juſtin's Zeit unbefangen war, und von ganz richtigen Anſchauungen ausging. Man betrachtete eben dieſe Abweſenden nicht als Abweſende, ſondern als im Geiſte Gegenwärtige, und beim Gottesdienſte, beim Gebete und bei der Abendmahlshandlung Mitbetheiligte, und als ſolche ließ man ſie auch am Genuſſe mit Theil nehmen. Aber vermerken müſſen wir, daß ſich hier ein erſter Anſatz zu ſpäteren ſchweren Verirrungen bildet.

Wir haben nun noch, was uns hinſichtlich der Gabendarbringung dunkel blieb, näher zu unterſuchen, ehe wir das Ergebniß zuſammenſtellen. Zu dem Zwecke werden wir erſt durch Vergleichung der juſtiniſchen Gottesdienſtform mit der früheren die Stellen aufzufinden haben, an welchen möglicher Weiſe nach Wegfall der gemeinſamen Mahle die Gabendar-

bringung ihren Ort finden konnte; ſodann werden wir zu einer Reihe von in anderen Schriften Juſtin's vorkommenden Aeußerungen über Opfer, Gebete, Gaben und Abendmahl unſere Zuflucht nehmen müſſen, um auszumachen, an welcher Stelle nun wirklich die Gabenbarbringung ihren Ort fand.

So lange die gemeinſamen Mahle beſtanden, war laut Obigem die Abfolge des Gottesdienſtes dieſe: Nach der Verkündigung des Wortes ſchritt man zum allgemeinen Kirchengebet, und im Verfolge desſelben zur Darbringung der Gaben, welche aus Liebesgaben überhaupt und aus den für das gemeinſame Mahl beſtimmten Gaben, Brod und Wein eingeſchloſſen, beſtanden; nachdem dieſer Opferact beendigt, ging man, jedenfalls nach einem über den Tiſchgaben (einſchließlich des Brodes und Weines) geſprochenen Tiſchgebete, zu dem gemeinſamen Mahle über, an deſſen Schluſſe dann der Fungirende die Abendmahlselemente nahm, dieſelben durch Gebet ſegnete, und austheilte. Nachdem nun aber das gemeinſame Mahl weggefallen war, geſtaltete ſich, wie wir aus Juſtin erſehen haben, die Abfolge des Gottesdienſtes folgender Maaßen: Nach der Verkündigung des Wortes ſchritt man zum allgemeinen Kirchengebet, und ſchloß dasſelbe mit dem Friedenskuß; dann ward Brod und Wein gebracht, der Vorſteher nahm es, und ſprach darüber erſt dem Vater des Alls ein allgemeines Dankgebet für alle irdiſchen Wohlthaten, dann ein weiteres allgemeines Dankgebet für die Thaten der Erlöſung, und ſchließlich das Conſecrationsgebet; worauf die Austheilung folgte. Sehen wir nun beide Formen vergleichend näher an, ſo mußte zuvörderſt in der früheren Einrichtung, nachdem das gemeinſame Mahl weggefallen war, mehr als eine inhaltliche Veränderung vorgehen: Erſtens fiel die Darbringung ſolcher Gaben, die zum Mahle dienten, hinweg; von Gaben dieſer Art blieben eben nur die zum Abendmahl beſtimmten, Brod und Wein; und dazu kamen denn die Liebesgaben. Sodann konnte jenes Tiſchgebet als ſolches nicht bleiben, nachdem man nicht mehr zu Tiſche ging; es mußte entweder mit wegfallen, oder wenn es blieb, mußte es

ſich in ein über den Gaben geſprochenes allgemeines Dankgebet für die Güter und Gaben dieſes Lebens umſetzen, wodurch ſich denn aber auch die Bedeutung dieſer Gaben, auf welche ſich das Gebet bezog, entſprechend modificiren mußte. Dazu kam nun weiter noch eine bedeutſame Formveränderung: In der früheren Form des Gottesdienſtes bildete das gemeinſame Mahl einen ſtarken Einſchnitt; es trat zwiſchen die Darbringung der Gaben und den Abendmahlsact mitten ein, und hielt mit ſeinem längeren Verlaufe beide Acte gehörig aus einander; es konnte Niemandem einfallen, das vor dem gemeinſamen Mahle Geſchehende als mit zum Abendmahl gehörig, oder umgekehrt das nach dem Mahle beim Abendmahl Geſchehende als mit zu dem vor dem Mahle ſtattfindenden Opferacte gehörig anzuſehen; vielmehr war die Darbringung der Gaben durch dieſe Einrichtung ſchon äußerlich zu der Darbringung der Gebete geſellt und dem Opferact, wohin ſie gehörte, eng verbunden; hinſichlich der Abendmahlselemente aber lag klar zu Tage, daß ſie vor dem Mahle noch nicht des Herrn Leib und Blut waren, ja daß ſie an dieſer Stelle noch gar nicht einmal als Abendmahlselemente, ſondern lediglich als Gaben wie die anderen in Betracht kamen, daß ſie für das Abendmahl beſtimmt und Abendmahlselemente erſt dann, wenn am Schluſſe des Mahls der Vorſteher ſie „nahm", und vollends des Herrn Leib und Blut erſt dann wurden, wenn der Vorſteher ſie ſegnete; und dieſer Unterſchied der Bedeutung des Brods und Weins vor und nach dem Abendmahl ward dann noch beſonders hervorgehoben durch den Unterſchied der beiden Gebete vor und nach dem Mahle, von welchen das erſte ein einfaches Tiſchgebet, das andere Conſecrationsgebet war. Nachdem nun aber die gemeinſamen Mahle weggefallen waren, mußte in jedem Falle der Abendmahlsact eng an den Act der Darbringung der Gebete und Gaben heranrücken. Indeſſen waren dabei doch noch mehrere Arten der Ausführung möglich. Entweder nemlich ließ man das mit dem Wegfall des gemeinſamen Mahles überflüſſig gewordene Tiſchgebet ganz weg, ohne es durch ein modificirtes

Gebet über den Gaben zu erſetzen. Dann ſtellte ſich der Verlauf des Gottesdienſtes ſo, daß ſich an das allgemeine Kirchengebet die Darbringung der Gaben anſchloß, und daß dann gleich bei dieſer der Vorſteher Brod und Wein nahm, ſegnete, und austheilte. Dann ſchmolz der Abendmahlsact vollſtändig mit dem Act der Darbringung zuſammen. Oder aber man behielt trotz des Wegfalls des gemeinſamen Mahls das Tiſchgebet, aber natürlich in obbeſchriebener Weiſe zu einem Dankgebet für die irdiſchen Güter und Wohlthaten Gottes modificirt, bei; und dann gab es wieder zwei Möglichkeiten. Man konnte dann hinter dieſem Dankgebet über den Gaben einen merklichen Einſchnitt durch irgend eine liturgiſche Vornahme machen, etwa dadurch, daß man nach dieſem Dankgebete über den Gaben den die Gemeinſchaft beſiegelnden, abſchließenden Friedenskuß geben ließ. Dann würde ſich die Abfolge ſo geſtellt haben: Nach dem allgemeinen Kirchengebete brachte man die Gaben dar, betete über denſelben beſagtes Dankgebet, und ſchloß dieſen Darbringungsact mit dem Friedenskuß; dann aber nahm der Vorſteher Brod und Wein, conſecrirte, und gab's. Damit wäre die Darbringung der Gaben rein von dem Abendmahlsact geſchieden, und dem Gebets- und Opferact zugewieſen geweſen. Hiezu mußte man kommen, wenn man ſich rein von der inneren Bedeutung der Sachen beſtimmen ließ. Aber das gemeinſame Mahl hatte zu dem Abendmahlsacte gehört, und das Tiſchgebet hatte wieder zu dem Mahle gehört, und ſo konnte man, der bisherigen äußerlichen Form folgend, auch dahin kommen, daß man hinter dem allgemeinen Kirchengebet, etwa durch den abſchließenden Friedenskuß, den liturgiſchen Einſchnitt machte, dann die Gaben darbringen, und über dieſelben erſt ein allgemeines Dankgebet des erwähnten Inhalts und dann gleich das conſecrirende Dankgebet ſprechen ließ. Dann war die Abfolge dieſe: Man hielt das allgemeine Kirchengebet und ſchloß nach demſelben mit dem Friedenskuß den Act der Darbringung ab; dann brachte man Gaben, und unter denſelben Brod und Wein, der Vorſteher nahm ſie, betete über

denſelben erſt ein allgemeines Dankgebet für die Wohlthaten der Schöpfung, dann das conſecrirende Dankgebet und theilte aus. Machte man es ſo, ſo war zwar nicht wie bei der erſten möglichen Form der Act der Darbringungen ganz mit dem Abendmahlsact verſchmolzen, denn es blieb doch immer die Darbringung des allgemeinen Kirchengebets als abgeſchloſſener, ſelbſtſtändiger Opferact ſtehen, und indem über die Gaben erſt ein Dankgebet für die Wohlthaten der Schöpfung geſprochen ward, ward auch noch feſtgehalten, daß dem Brod und Wein doch nicht von vorn herein ſacramentale Bedeutung zukomme; aber rein geſchieden, wie bei der zweiten möglichen Form, waren dann der Act der Darbringung der Gebete und Gaben und der Act des Abendmahls auch nicht; ſondern die Darbringung der Gaben war dann von der Darbringung der Gebete, zu der ſie doch weſentlich gehört, ja von dem Opferact überhaupt geſchieden, und war dagegen zu einer präparatoriſchen Einleitung des Abendmahlsacts geworden. Welchen der drei möglichen Wege nun betrat man?

Darüber geben uns folgende Stellen Juſtin's Aufſchluß, die wir hier zuſammenſtellen. In der erſten Stelle*) heißt es: *Ἡμεῖς, οἱ διὰ τοῦ Ἰησοῦ ὀνόματος ὡς εἷς ἄνθρωπος πιστεύσαντες εἰς τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων θεὸν, διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ πρωτοτόκου αὐτοῦ υἱοῦ τὰ ῥυπαρὰ ἱμάτια, τουτέστι τὰς ἁμαρτίας, ἀπημφιεσμένοι, πυρωθέντες διὰ τοῦ λόγου τῆς κλήσεως αὐτοῦ, ἀρχιερατικὸν τὸ ἀληθινὸν γένος ἐσμὲν τοῦ θεοῦ, ὡς καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μαρτυρεῖ εἰπὼν, ὅτι ἐν παντὶ τόπῳ ἐν τοῖς ἔθνεσι θυσίας εὐαρέστους αὐτῷ καὶ καθαρὰς προσφέροντες.* (Mal. 1, 11.) *Οὐ δέχεται δὲ παρ' οὐδενὸς θυσίας ὁ θεὸς, εἰ μὴ διὰ τῶν ἱερέων αὐτοῦ. Πάσας οὖν διὰ τοῦ ὀνόματος τούτου θυσίας, ἃς παρέδωκεν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς γίνεσθαι, τουτέστιν ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου τὰς ἐν παντὶ τόπῳ τῆς γῆς γινομένας ὑπὸ τῶν Χριστιανῶν, προλαβὼν ὁ θεὸς μαρτυρεῖ εὐαρέστους ὑπάρχειν αὐτῷ. — Ὅτι μὲν οὖν καὶ εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι ὑπὸ τῶν ἀξίων γινόμεναι τέλειαι μόναι καὶ εὐάρεστοι εἰσὶ τῷ θεῷ θυσίαι, καὶ*

*) Dial. c. Tryph. cap. 116. 117. 118.

αὐτός φημι· ταῦτα γὰρ μόνα καὶ χριστιανοὶ παρέλαβον ποιεῖν, καὶ ἐπ' ἀναμνήσει δὲ τῆς τροφῆς αὐτῶν ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς, ἐν ᾗ καὶ τοῦ πάθους, ὃ πέπονθε δι' αὐτοὺς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, μέμνηται. Wie es denn auch nirgends Völker giebt, ἐν οἷς μὴ διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ σταυρωθέντος Ἰησοῦ εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι τῷ πατρὶ καὶ ποιητῇ τῶν ὅλων γίνονται· — οὗτος γὰρ ἐξαίρετος ἱερεὺς καὶ αἰώνιος βασιλεύς, ὁ Χριστός, ὡς υἱὸς θεοῦ· οὐ ἐν τῇ πάλιν παρουσίᾳ μὴ δόξητε λέγειν Ἡσαΐαν ἢ τοὺς ἄλλους προφήτας θυσίας ἀφ' αἱμάτων ἢ σπονδῶν ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον ἀναφέρεσθαι, ἀλλὰ ἀληθινοὺς καὶ πνευματικοὺς αἴνους καὶ εὐχαριστίας. Zur Ergänzung dient die andere Stelle*), in der er davon redet, daß die Seligkeit nicht mehr von Beschneidung, Sabbath u. s. w. abhänge, und dann fortfährt: ἄλλα κἂν Σκύθης ᾖ τις ἢ Πέρσης, ἔχει δὲ τὴν τοῦ θεοῦ γνῶσιν καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ καὶ φυλάσσει τὰ αἰώνια δίκαια, περιτέτμηται τὴν καλὴν καὶ ὠφέλιμον περιτομὴν, καὶ φίλος ἐστι τῷ θεῷ, καὶ ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ καὶ ταῖς προσφοραῖς χαίρει. Dahin hat sich Gott auch schon Mal. 1, 10—12 und Ps. 18, 44 ausgesprochen; εὐδόκησε γὰρ καὶ εἰς τὰ ἔθνη καὶ τὰς θυσίας ἥδιον παρ' ἡμῶν ἢ παρ' ὑμῶν (den Juden) λαμβάνει. An einer dritten Stelle**) heißt es: Ἄθεοι μὲν οὖν ὡς οὐκ ἐσμεν, τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι, ἀνενδεῆ αἱμάτων καὶ σπονδῶν καὶ θυμιαμάτων, ὡς ἐδιδάχθημεν, λέγοντες, λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας ἐφ' οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν, ὅση δύναμις, αἰνοῦντες, μόνην ἀξίαν αὐτοῦ τιμὴν ταύτην παραλαβόντες, τὸ τὰ ὑπ' ἐκείνου εἰς διατροφὴν γενόμενα οὐ πυρὶ δαπανᾶν ἀλλ' ἑαυτοῖς καὶ τοῖς δεομένοις προσφέρειν, ἐκείνῳ δὲ εὐχαρίστους ὄντας διὰ λόγου πομπὰς καὶ ὕμνους πέμπειν ὑπέρ τε τοῦ γεγονέναι καὶ τῶν εἰς εὐρωστίαν πόρων πάντων, ποιοτήτων μὲν γενῶν, καὶ μεταβολῶν ὡρῶν, καὶ τοῦ πάλιν ἐν ἀφθαρσίᾳ γενέσθαι διὰ πίστιν τὴν ἐν αὐτῷ αἰτήσεις πέμποντες, — τίς σωφρονῶν οὐχ ὁμολογήσει; an einer vierten Stelle***) führt er aus, wie das Paſſah, das Opfer am Verſöhntage

*) Ibid. cap. 28.
**) Apol. maj. cap. 13.
***) Dial. c. Tryph. cap. 41.

u. ſ. w. Typen auf Chriſtum enthalten, darum aber auch in ihm und namentlich durch ſeinen Tod erfüllt und damit abgethan ſind, und in dieſem Zuſammenhange heißt es: *Καὶ ἡ τῆς σεμιδάλεως δὲ προσφορὰ, ἡ ὑπὲρ τῶν καθαριζομένων ἀπὸ τῆς λέπρας προσφέρεσθαι παραδοθεῖσα, τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους, οὗ ἔπαθεν ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων τὰς ψυχὰς ἀπὸ πάσης πονηρίας ἀνθρώπων, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν παρέδωκε ποιεῖν, ἵνα ἅμα τε εὐχαριστῶμεν τῷ θεῷ ὑπέρ τε τοῦ τὸν κόσμον ἐκτικέναι σὺν πᾶσι τοῖς ἐν αὐτῷ διὰ τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀπὸ τῆς κακίας, ἐν ᾗ γεγόναμεν, ἠλευθερωκέναι ἡμᾶς, καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας καταλελυκέναι τελείαν κατάλυσιν διὰ τοῦ παθητοῦ γενομένου κατὰ τὴν βουλὴν αὐτοῦ· ὅθεν περὶ μὲν τῶν ὑφ' ὑμῶν* (den Juden) *τότε προσφερομένων θυσιῶν λέγει ὁ θεὸς* (folgt das Citat Mal. 1, 10—12). *Περὶ δὲ τῶν ἐν παντὶ τόπῳ ὑφ' ἡμῶν τῶν ἐθνῶν προσφερομένων αὐτῷ θυσιῶν, τουτέστι τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου ὁμοίως τῆς εὐχαριστίας, προλέγει τότε εἰπὼν καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ δοξάζειν ἡμᾶς, ὑμᾶς δὲ βεβηλοῦν.* Dem ſchließt ſich endlich die fünfte Stelle*) an: *Ὅτι μὲν οὖν καὶ ἐν ταύτῃ τῇ προφητείᾳ* (Jeſ. 23, 16) *περὶ τοῦ ἄρτου, ὃν παρέδωκεν ἡμῖν ὁ ἡμέτερος Χριστὸς ποιεῖν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ τε σωματοποιήσασθαι αὐτὸν διὰ τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτὸν, δι' οὓς καὶ παθητὸς γέγονε, καὶ περὶ τοῦ ποτηρίου, ὃ εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ παρέδωκεν εὐχαριστοῦντας ποιεῖν, φαίνεται.*

Sehen wir nun dieſe von Gebeten, Gaben, Opfer, Abendmahl redenden Stellen zunächſt darauf an, was ſie für die liturgiſch formelle Seite des Gottesdienſtes darbieten, ſo ſpricht die Stelle Kap. 116 es ausdrücklich aus, daß die Chriſten ihre Opfer (*θυσίας*) bei der Euchariſtie (*ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου*) brachten. Und dieſe Opfer der Chriſten beſtehen ihm nicht allein in ihren Gebeten (*εὐχαῖς καὶ εὐχαριστίαις*), wie es nach der Stelle Kap. 117 ſcheinen könnte, ſondern in der Stelle Kap. 28 ſpricht er auch von Gaben und Opfern (*δώροις καὶ προσφοραῖς*) der

*) Ibid. cap. 70.

Chriſten, in der Stelle aus dem 13ten Kap. der Apologie erwähnt er auch der Liebesgaben für die Bedürftigen, und in der Stelle Kap. 41 endlich nennt er auch das Brod und den Kelch der Euchariſtie Opfer. Alſo, Gebete und Gaben, die Abendmahlselemente eingeſchloſſen, ſind ihm die Opfer der Chriſten; und wenn er Kap. 117 als die Opfer der Chriſten nur die Gebete benennt, ſo geſchieht das in dem richtigen Sinne, daß ja allerdings die Gaben nur durch Gebet zum Opfer werden, daß die Gaben Nichts als verkörpertes Gebet, verkörpertes Dankgebet ſind. Das Darbringen aber dieſer in Gebeten und Gaben beſtehenden Opfer geſchieht nach der Angabe im Kap. 116 bei der Euchariſtie. Und daß es mit dieſer Angabe ganz genau zu nehmen, daß die Meinung mißlich iſt, dieſe Darbringung geſchehe nicht bloß im Gottesdienſt, ſondern im engeren Abendmahlsact, das geht aus einer anderen in jenen Stellen enthaltenen Angabe hervor. Zwar nemlich rechnet Juſtin, wenn er in der Stelle Kap. 43 der Apologie die a. t. blutigen Opfer und Trankopfer und Räucherungen verwirft und dagegen als die Opfer der Chriſten die Gebete und die von denſelben ſelbſt zu genießenden Abendmahlselemente und die für die Bedürftigen beſtimmten Liebesgaben aufzählt, zu dieſen Gebeten nicht allein die Dankſagungen (εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι), ſondern auch die Bitten (αἰτήσεις), und folglich wird ihm in begrifflicher Beziehung auch das allgemeine Kirchengebet im Gottesdienſt allerdings unter den Begriff des Opfers gefallen ſein. Aber wenn er nun in jenen Stellen von der Darbringung der Opfer im Gottesdienſt redet, ſo nimmt er dabei nie auf das allgemeine Kirchengebet, auf die Bitten (αἰτήσεις) Bezug, ſondern immer nur auf die Gebete der Dankſagung (die εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι, die αἶνοι καὶ εὐχαριστίαι); in dieſen Dankſagungsgebeten beſtand, und mit dieſen Dankſagungsgebeten vollzog ſich nach ſeiner Anſchauung die gottesdienſtliche Opferung der Chriſten. Da wir nun aus Obigem wiſſen, daß in der zu Juſtin's Zeit beſtehenden Form des Gottesdienſtes die Dankſagungsgebete (die εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι) nicht mit dem allgemeinen

Kirchengebet zuſammen fielen, ſondern nach demſelben und nach dem Friedenskuß vor dem Abendmahl ſtatthatten, ſo iſt klar, daß nach Juſtin die Darbringung der chriſtlichen Opfer nicht zum allgemeinen Kirchengebet, ſondern zu den vor dem Abendmahlsacte ſtatthabenden Dankſagungen gehört. Aber noch genauer läßt ſich aus jenen Worten Juſtin's die Stelle, laſſen ſich die εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι beſtimmen, an der die Darbringung ſtattfand und in denen ſie ſich vollzog. Wir haben oben geſehen, daß vor dem Abendmahl ſolcher dankſagenden Gebete, ſolcher εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι drei geſchahen: Das erſte geſchah dem Vater des Alls durch den Sohn und den heiligen Geiſt zum Dank für die Wohlthaten der Schöpfung; das zweite dankte für Werk und Gaben der Erlöſung, deren Gott uns gewürdigt; und das dritte endlich geſchah δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ, und war die Conſecration. Von dem letzteren Gebete nun iſt in jenen Stellen, wo vom Opfer geſprochen wird, nicht die Rede; in der Conſecration erblickt Juſtin entſchieden nicht eine Opferung, und unterſcheidet alſo nach dieſer Seite hin die Darbringung eben ſo ſehr von dem eigentlichen Abendmahlsact, als er ſie nach der anderen Seite hin laut Obigem von dem allgemeinen Kirchengebet wenigſtens äußerlich trennt. Dagegen iſt unverkennbar, daß er in jenen Stellen (in den Kapp. 41. 70. 117 des Dialogs und im Kap. 13 der Apologie), wo er vom Opfer der Chriſten und ſeiner Darbringung redet, jene beiden erſten dankſagenden Gebete vor Augen hat, als durch welche und mit welchen dieſelben geſchehen. Er unterſcheidet ſtets zwei Dankſagungen, die dann, wenn die Chriſten das von Gott zur Nahrung Geſchaffene für ſich ſelbſt und für die Bedürftigen darbringen, ſo geſchehen, daß ſie zwar unterſchiedlichen Inhalt haben, und zwei Gebete bilden, aber zugleich (man vergleiche das ἅμα τε in dem 41ten Kap. des Dialogs) und in Einem Act dargebracht werden; und den Inhalt derſelben giebt er dahin an: das erſte danke dafür, daß Gott die Welt mit Allem, was darin iſt, um des Menſchen willen geſchaffen habe, danke für alle trockne und flüßige Nahrung, danke dafür, daß Gott uns geſchaffen habe, und

für alle Wege zum Wohlſein, für die Mannigfaltigkeit der Exiſtenzen, für den Wandel der Zeiten; das zweite aber danke dafür, daß Gott uns von der Sünde, in der wir waren, befreit und alle Mächte und Gewalten vernichtet habe durch Den, der nach ſeinem Willen gelitten hat, danke für die Fleiſchwerdung, das Leiden und das Blut ſeines Sohnes, danke dafür, daß wir um unſeres Glaubens an ihn willen wiederum der Unvergänglichkeit theilhaftig ſind. Offenbar ſind dieſe beiden Gebete identiſch mit jenen in der Darſtellung des Abendmahlsacts erwähnten beiden erſten euchariſtiſchen Gebeten; das erſte entſpricht dem an den Vater des Alls gerichteten, und das zweite entſpricht dem Gebet, in welchem Gotte dafür gedankt wird, daß er uns dieſer Dinge gewürdigt hat; und wir erfahren hier zugleich den näheren Inhalt dieſer Gebete. Nehmen wir nun hinzu, daß nach Juſtin's Beſchreibung der Friedenskuß das allgemeine Kirchengebet abſchloß und von den weiteren euchariſtiſchen Gebeten trennte, und daß Juſtin wenigſtens von den Abendmahlselementen ausdrücklich erwähnt, ſie würden vor den eben beſprochenen euchariſtiſchen Gebeten gebracht und von dem Vorſteher „genommen", ſo iſt offenbar, daß der Verlauf dieſes Theils des Gottesdienſtes zu Juſtin's Zeit folgender war: Man ſchloß das allgemeine Kirchengebet mit dem Friedenskuß ab; darnach folgte die Darbringung der Gaben in der Weiſe, daß man Brod und Wein zuſammen mit den Liebesgaben herzubrachte, und daß der Vorſteher ſelbige nahm, und über ſie nach einander zwei Dankgebete, eines für die Wohlthaten der Schöpfung und das zweite für die Wohlthaten der Erlöſung, ſprach; worauf denn die eigentliche Conſecration, und darnach die Austheilung folgte. Und damit haben wir denn die Antwort auf unſere oben geſtellte Frage: Man war nach dem Wegfall der gemeinſamen Mahle aus dem Gottesdienſte nicht den erſten und auch nicht den zweiten der oben von uns als möglich bezeichneten Wege, ſondern man war den dritten gegangen, d. h. man hatte zwar nicht den Act der Darbringung der Gebete und Gaben unterſchiedlos mit dem Abendmahlsact zuſammengeworfen, aber

man hatte auch nicht beide Acte in liturgiſcher Beſtimmtheit auseinander gehalten, ſondern man hatte den Act der Darbringung zum bloßen Gebetsact, zum allgemeinen Kirchengebet verengt, die Darbringung der Gaben aber von dieſem allgemeinen Kirchengebet getrennt und als präparatoriſche Einleitung zum Abendmahlsact hingeſtellt.

Mußte nun nicht dieſe Veränderung in dem alten Act der κοινωνία, dieſe Abtrennung der Gabendarbringung vom Gebetsopfer und Verbindung derſelben mit dem Abendmahlsact irgendwelche Folgen haben? und treten etwa ſolche Folgen ſchon bei Juſtin heraus?

Es muß hier zuvörderſt anerkannt werden, daß Juſtin in theoretiſcher Beziehung alle hier einſchlagenden Begriffe vom Opfer, Gebet, Gaben, Abendmahl, Conſecration, völlig correct faßt. Wie die oben von uns zuſammengeſtellten fünf Stellen unwiderſprechlich darthun, und Höfling*), auf den wir uns hier beziehen müſſen, ſchlagend nachgewieſen hat, hat die römiſche Kirche kein Recht, ihre Opfertheorie vom Abendmahl in die Worte Juſtin's hineinzutragen. Juſtin weiß zunächſt Nichts von einer Opferung des Leibes und Blutes des Herrn. Zwar nennt er das Brod und den Wein der Euchariſtie Opfer; aber nicht nachdem ſie durch das Conſecrationsgebet des Herrn Fleiſch und Blut geworden ſind, ſondern nur vor der Conſecration, ſo lange ſie nur noch bloße Abendmahlselemente, ſchlecht Brod und Wein ſind, ſind ſie ihm Opfer. Sie ſind ihm da einer Seits Repräſentanten aller trockenen und flüßigen Nahrung, die ſomit an alle Wohlthaten der Schöpfung erinnern, und anderer Seits vermöge ihrer Beſtimmung für das Abendmahl Mittel der Erinnerung an die Erlöſung durch des Herrn Werk und Leiden; und indem nun die Chriſten ſich durch ſie alſo erinnern laſſen, daß ſie über denſelben in beiderlei Beziehung ihren Dank bezeugen, geſchieht ihm das Opfer. Dieſe Dankbezeugung aber geſchieht ihm einer Seits mit Worten durch das Dankgebet, und

*) A. a. O. 45 ff.

anderer Seits mit der That durch die Liebesgaben für die Bedürftigen, welche der bedürfnißlose Gott sich substituirt hat. Also nicht des Herrn Fleisch und Blut, sondern ganz nach Ebr. 13, 15. 16 Dankgebete und Gaben der Wohlthätigkeit, dargebracht über Brod und Wein als den schon seit den Zeiten der a. t. Minchah üblichen Symbolen alles Dessen, was der Mensch durch Gottes Gnade in leiblicher und geistlicher Beziehung hat und ist, sind ihm die geistlichen, reinen, Gott wohlgefälligen Opfer der Christen. Eben so wenig weiß Justin von einem den Leib des Herrn conficirenden und immolirenden Sacerdotium. Denn wenn er auch weiß, daß Gott Opfer nur von seinen Priestern annimmt, so weiß er auch, daß wir Alle, sofern wir durch den Namen Jesu im Glauben gerechtfertigt und heilig sind, Ein wahrhaft priesterliches Geschlecht Gottes sind, das in seiner Gesammtheit seine Opfer, nemlich seine Dankgebete und seinen verkörperten Dank, seine Liebesgaben, darbringt; und wenn dabei ein Vorsteher fungirt, so thut er das als Vorbeter Aller, und nicht als mittelnder Priester, denn sofern es darauf ankommt, daß diese Opfer durch einen mittelnden Priester dargebracht werden, ist dieser auserwählte Priester und ewige König ausschließlich der Herr Christus. Daher weiß er denn auch gar Nichts von einer expiatorischen, satisfactorischen, Sünden vergebenden, sühnenden Wirkung oder auch nur von einer Verdienstlichkeit, von einem meritorischen Werth der Opfer, die wir Christen bringen, sondern unsere Opfer sind ihm rein eucharistischer Art, Dankesbezeugungen in Worten und Werken, Selbsthingabe der erlösten und versöhnten Herzen an Gott, Wiedergabe unseres Lebens an den Gott, der es uns in leiblicher und geistlicher Weise gegeben hat. Mithin ist die Lehre Justin's von diesen Dingen völlig neutestamentlich.

Aber trotz alledem dürfen wir nicht verkennen, daß sich schon bei Justin Ansätze zu einer ganz entgegengesetzten Gedankenreihe finden. Immerhin treten ihm in seinen Anschauungen die anderen Opfer, nemlich die Gebete und die Gaben, so sehr zurück, daß er in dem allgemeinen Kirchengebete gar

keinen Opferact mehr erblickt; und dagegen treten ihm die Abendmahlselemente so sehr in den Vordergrund, daß er wenigstens an einer Stelle (im 41ten Kap. des Dialogs) sagen kann, diese Abendmahlselemente seien die rechten Opfer der Christen. Zwar sind sie ihm dies seinen ausdrücklichen Erklärungen zu Folge nur insofern, als sie Repräsentanten alles Dessen, wofür der Christ seinem Gott durch dankbaren Selbstgenuß und durch Mittheilung an die Bedürftigen zu danken hat, und weiter Mittel der Erinnerung an die Gnadenthaten der Erlösung sind; und sie sind ihm also eigentlich nicht selbst die Opfer, sondern nur das Substrat, das Anknüpfungsobject der eigentlichen Opfer, welche in Danksagung durch Wort und Liebeswerk bestehen. Auch hält er die verschiedenen Bedeutungen, welche Brod und Wein successive in dem Act der Eucharistie, wie er damals war, annahmen, sorglich und scharf aus einander: Brod und Wein sind ihm nicht von vorn herein Abendmahlselemente; sondern anfangs beim Darbringen selbst sind sie ihm ein ununterschiedener Theil der anderen dargebrachten Gaben; dann, wenn der Vorsteher sie aus den anderen Gaben heraus „nimmt", sind sie ihm zunächst während des an den Vater des Alls gerichteten Gebets die Repräsentanten aller trockenen und flüßigen Nahrung, aller Wohlthaten der Schöpfung, für die der Christ Gott durch Worte und milde Werke zu danken hat; weiter während des Dankgebets für die Wohlthaten der Erlösung sind sie ihm dann vermöge ihrer Bestimmung für das Abendmahl Mittel der Erinnerung an des Herrn Fleischwerdung, Leiden und Tod; und erst wenn der Vorsteher zu dem eigentlichen Gebet der Segnung vorschreitet, werden sie ihm dadurch und darnach Abendmahlselemente, Träger der materia coelestis. Aber dessenungeachtet treten ihm nun doch diese Substrate und Anknüpfungsobjecte des eigentlichen Opfers so sehr an die Stelle der Opfer selbst, daß er das Brod der Segnung und den Kelch der Segnung selbst die Opfer der Christen nennen kann; auf der einen Seite erscheinen ihm Brod und Wein, weil sie nachher Abendmahlselemente werden

ſollen, auch ſchon während der Opferung des Dankes als Brod der Segnung und Kelch der Segnung; auf der anderen Seite verſchwindet ihm das Dargeſtellte hinter dem Darſtellenden, und das Darſtellende, Brod und Wein erſcheinen ihm als das geopfert werdende Object. Und dies ſind nicht etwa zufällige unklare Gedanken Juſtin's, ſondern dieſe Gedanken ſind mit Nothwendigkeit durch die Form veranlaßt, welche der Gottesdienſt nach Wegfall der allgemeinen Mahle erhalten hatte. Denn während ſonſt der Fungirende Brod und Wein erſt nach dem gemeinſamen Mahle und unmittelbar vor der Conſecration aus der Mitte der anderen Gaben herausnahm, ging nunmehr dieſer Act des „Nehmens", dieſer das Brod und den Wein für den Abendmahlsgebrauch ausſondernde Act ſchon gleich mit der Darbringung der Gaben und noch vor den Dank opfernden Gebeten vor ſich, und dieſe Dankgebete richteten ſich geradezu auf Brod und Wein. Mußten da nicht Brod und Wein für die Auffaſſung in den Vordergrund treten? ſich als das eigentliche Object des Dankes, d. h. des Opfers hinſtellen? und wenn auch Juſtin noch wohl zu unterſcheiden weiß, was Brod und Wein in den verſchiedenen Stadien des Acts Verſchiedenes bedeuten, mußten nicht dieſe feinen geiſtlichen Unterſcheidungen dem Augenſchein gegenüber immer dunkler werden? Dazu kommt, daß die veränderte Verbindung eine unrichtige war: Während ſonſt die Gabendarbringung und die damit zuſammenhängenden Gebete vor das gemeinſame Mahl in den Gebetsact fielen, und mit dieſem zuſammen den ſacrificiellen Opferact, den Act der κοινωνία, den euchariſtiſchen Act ausmachten, hatte man nunmehr dieſen Act auf das allgemeine Kirchengebet beſchränkt, das ſchon Juſtin nur noch im weiteren Sinn unter den Begriff des Opfers bringt, und hatte dagegen die Gabendarbringung und die dazu gehörigen Dankgebete mit dem Abendmahlsact verbunden, hatte dieſe Dankgebete mit dem Conſecrationsgebete unter den gemeinſamen Begriff der Euchariſtie gebracht, ließ dieſe Dankgebete und das Conſecrationsgebet wenn auch in Abſätzen ſo doch uno eodemque actu geſchehen.

Mußte da nicht auf der einen Seite der Grundgedanke, daß das eigentliche Opfer der Chriſten im Gebet beſteht, unklar werden? mußte nicht ſich der Gedanke unterſchieben, daß das ſo in den Vordergrund tretende Brod und Wein das eigentliche Opfer ſei? Und mußte da nicht auf der anderen Seite der Schein entſtehen, als ob Brod und Wein Dasſelbe, was ſie doch erſt durch das Conſecrationsgebet wurden, auch ſchon während der mit dem Conſecrationsgebet in Einen Act verbundenen Dankſagungsgebete ſeien? ſo daß man denn zu dem directen Satz kam: die Opfer der Chriſten beſtehen in den Abendmahlselementen, in dem Abendmahl, in des Herrn Fleiſch und Blut? Ja, wenn man ſo das Sacrificiellſte was es giebt, nemlich das Dem Herrn Dank opfern, auf's Engſte in Einen Act verband mit dem Sacramentalſten was es giebt, nemlich dem Abendmahl, ſetzte man ſich da nicht der Gefahr aus, in eine Auffaſſung und Behandlung dieſer Dinge hinein zu gerathen, die auf der Einen Seite das ſacramentale Thun Gottes in menſchliches Thun und Opfern, und auf der andern Seite wieder unſer menſchliches Thun und Opfern und Danken in göttliches ſacramentales Thun umſetzte, die mit Einem Worte aus dem Sacrament des Abendmahls ein Opfern des Leibes Chriſti Seitens der Kirche machte? Gewiß, wenn Juſtinus, der doch von alle Dieſem noch die richtigen Begriffe hatte, gleichwohl durch die in nicht ganz richtiger Weiſe geänderte Form des Gottesdienſtes zu der mißdeutbaren Aeußerung getrieben ward, daß das Brod und der Wein der Segnung der Chriſten Opfer ſeien, ſo konnte ſich von dieſem Punkte aus die Verdunklung des Bewußtſeins auch weiter verbreiten; und man kann kurz ſagen: Man hatte an der alten Form des Gottesdienſtes nicht ganz richtig geändert, man hatte nach dem Wegfall der gemeinſamen Mahle die alte Dreitheilung des Gottesdienſtes in die Acte des Wortes, der κοινωνία und der Communion noch nicht ganz beſeitigt, aber man hatte den bisher aus der Darbringung der Gebete und der Gaben beſtehenden Act der κοινωνία aus einander geriſſen, man hatte ihn nur als allgemeines Kirchengebet be-

ſtehen laſſen, dagegen die Darbringung der Gaben nebſt den dazu gehörigen Gebeten der Dankſagung zu dem Abendmahls-Act als deſſen präparatoriſche Einleitung gezogen, und ſo einer verderblichen Vermiſchung und Verwechslung des Sacrificiellen und Sacramentalen den Weg gebahnt; und wenn man auf dieſem Wege fortſchritt, wenn man am Ende auch das allgemeine Kirchengebet zu dem Abendmahlsact zog, und ſo die alte Dreitheilung des Gottesdienſtes ganz aufgebend zu einer Zweitheilung desſelben in die Acte des Worts und des Abendmahls überging, wozu ſich wie wir ſahen ſchon von anderer Seite her, nemlich durch die Zulaſſung der Katechumenen zu dem erſten Theile des Gottesdienſtes, ein Anſatz gebildet hatte, ſo mußte ſolche totale Zuſammenwerfung des Sacrificiellen mit dem Sacramentalen von den tiefgreifendſten Folgen auch nach der dogmatiſchen Seite ſein. Alſo auch hier ſtehen wir an einem Urſprungspunkte der bedeutungsvollſten Entwickelungen.

Faſſen wir nun die Reſultate unſerer Unterſuchung zuſammen, ſo war die Form des Gottesdienſtes zu Juſtin's Zeit folgende: Die eigentlichen Gottesdienſte der ganzen Gemeinde fanden regelmäßig an den Sonntagen ſtatt. Katechumenen durften nur an dem erſten homiletiſchen Theile desſelben Theil nehmen, waren aber von dem Gemeindegebet und dem Communionact ausgeſchloſſen. In dieſen Gottesdienſten ward zunächſt aus dem alten oder dem neuen Teſtament, mittelſt lectio continua, durch einen beſonderen Anagnoſten vorgeleſen, und dann von dem Vorſteher über das Geleſene gepredigt. Dies war der erſte homiletiſche Theil des Gottesdienſtes. Dann trat die Gemeinde zum allgemeinen Kirchengebet zuſammen, es ward erſt für die ganze Gemeinde, daß Gott das gehörte Wort an ihr Frucht ſchaffen laſſen wolle, dann für die einzelnen Klaſſen der Gemeinde abtheilungsweiſe, und für die Obrigkeit und für alle Menſchen, auch für die Feinde und Ungläubigen gebetet. Dieſe Gebete wurden ſtehend und ſo geſprochen, daß die Gemeinde dabei betheiligt war. Mit dem Friedenskuß ſchloß dieſer zweite Theil des Gottes-

dienſtes, der Gebetsact. Darauf wurden die Gaben und unter dieſen Brod und ein Becher Weins mit Waſſer dargebracht: der Vorſteher aber nahm Brod und Wein, und ſprach zuerſt über denſelben als den Repräſentanten aller trockenen und flüßigen Nahrung dem Vater des Alles durch den Sohn und den heiligen Geiſt ein Dankgebet dafür, daß er die Welt mit Allem, was darin iſt, um des Menſchen willen geſchaffen habe, und dem Menſchen alles zeitliche Gut darreiche; darauf ſprach er über dem Brod und Wein, die vermöge ihrer Beſtimmung für das Abendmahl an des Herrn Fleiſchwerdung, Leiden und Blut erinnerten, ein zweites Dankgebet dafür, daß Gott uns aus der Sünde, in der wir waren, befreit und alle Macht des Feindes vernichtet hat durch Den, der für uns gelitten hat; endlich betete er über Brod und Wein die Einſetzungsworte, wodurch ſie zu des Herrn Leib und Blut wurden. Dann trat die Gemeinde allen dieſen drei Gebeten durch ihr Amen bei. Und nun folgte die Austheilung ſo, daß die Diaconen die heilige Speiſe allen Anweſenden sub utraque reichten, und den Abweſenden ins Haus brachten, ſo daß ſonntäglich die ganze Gemeinde, der Vorſteher mit, communicirte.

Das iſt die Form des Gottesdienſtes nach Juſtin's Beſchreibung. Wir aber haben an dieſer Beſchreibung Juſtin's einer Seits die erſte ausführliche Darſtellung der Gottesdienſte der alten Kirche, und können uns nur der apoſtoliſchen Fülle und Reinheit derſelben freuen. Anderer Seits aber iſt ſie uns auch ein Zeugniß davon, daß doch ſchon Anſätze zu einer von den apoſtoliſchen Gedankenreihen abweichenden Entwickelung ſich gebildet hatten. Das Nachtragen des Sacraments in die Häuſer, der Anfang einer Scheidung des Gottesdienſtes in eine missa catechumenorum und eine missa fidelium, die Zertrennung des Acts der κοινωνία und Verbindung ſeiner einen Hälfte mit dem Abendmahlsact ſind Punkte, auf die wir im Verfolge unſere ganze Aufmerkſamkeit werden richten müſſen.

Wir haben nun nur noch einige Einzelheiten nachzutragen. Wenn Juſtinus vom Geſange beim Gottesdienſte Nichts erwähnt, ſo iſt daraus nicht zu folgern, daß ſolcher nicht ſtattfand. Wir wiſſen anderswoher, daß ſolcher von Anfang her exiſtirte; und wenn Juſtin nicht davon ſpricht, ſo liegt das einfach darin, daß er dazu keine Veranlaſſung hatte. Eben ſo liegt es mit der Frage, ob zu Juſtin's Zeit ſchon die Liturgie formulirt geweſen? Es wäre gewagt, die Frage darum zu verneinen, weil er keiner formulirten Gebete u. ſ. w. ausdrücklich erwähnt; ſein Zweck, dem römiſchen Kaiſer zu beſchreiben, was die Chriſten in ihren Gottesdienſten vornähmen, erforderte nicht das Citiren oder auch nur das Erwähnen der etwa vorhandenen liturgiſchen Formulare. Vielmehr möchte, Alles erwogen, die Beſchreibung des Gottesdienſtes bei Juſtin uns geneigter zur Bejahung als zur Verneinung der Frage machen. Zwar iſt es mißlich, aus der Aehnlichkeit der Worte, in denen Juſtin den Inhalt der gottesdienſtlichen Gebete angiebt, mit den Worten ſpäterer bekannter Gebetsformulare zu folgern, daß letztere damals ſchon im Gebrauch geweſen ſeien, z. B. aus der Aehnlichkeit des ἀναπέμπειν εὐχάς bei Juſtin mit dem sursum corda der ſpäteren Präfation auf das Vorhandenſein der letzteren zu Juſtin's Zeit zu ſchließen; die Aehnlichkeiten ſind dazu doch nicht wörtlich genug. Aber die bei Juſtin bezeugte Recitation der Einſetzungsworte, und das Reſpondiren der Gemeinde in der εὐχὴ κοινή, das ſich doch nur durch Formulirung der Intonationen und der Reſponſe durchführen ließ, beweiſen doch jedenfalls die Anfänge der liturgiſchen Formulirung. Wie weit dieſe Formulirung bereits extendirt war, erfahren wir freilich bei Juſtin nicht. Auch von der Bildung des Kirchenjahrs erfahren wir bei ihm noch Nichts, obgleich wir ſpäter ſehen werden, daß es zu ſeiner Zeit ſchon Anfänge ſeiner Bildung gemacht hatte.

Eine genauere Einſicht in den Fortſchritt der Entwickelung gewähren uns erſt wieder die Schriften Tertullian's und Cyprian's. Indeſſen bildet Irenäus in ſo fern das Mittelglied zwiſchen Juſtinus und Tertullian, als das Wenige,

was ſeine Schriften für unſeren Gegenſtand darbieten, doch einer Seits uns die aus Juſtin's Schriften gewonnenen Reſultate beſtätigt, anderer Seits uns einen Blick in die Richtung thun läßt, welche die weitere Entwickelung nahm. Wir müſſen daher einſchaltungsweiſe noch auf die Schriften des Irenäus († 202) eingehen.

In den Berichten des Juſtinus hat Nichts ſo ſehr unſere Aufmerkſamkeit in Anſpruch genommen, als was ſich uns aus denſelben über Opfer und Abendmahl ergab. Von dieſem Gegenſtande nun handeln zwei Stellen bei Irenäus, die wir hier, ſo weit unſer Zweck es erheiſcht, herſetzen. An der erſten Stelle*) hat er ausgeführt, daß Gott ſchon von dem Volke Iſrael nicht ſowohl sacrificia und holocaustomata, als vielmehr fidem et obedientiam et justitiam habe haben wollen, und fährt dann fort: Sed et suis discipulis dans consilium, primitias deo offerre ex suis creaturis, non quasi indigenti, sed ut ipsi nec infructuosi nec ingrati sint, eum qui ex creatura panis est accepit et gratias egit dicens: hoc est meum corpus. Et calicem similiter, qui est ex ea creatura, quae est secundum nos, suum sanguinem confessus est, et novi testamenti novam docuit oblationem, quam ecclesia ab apostolis accipiens in universo mundo offert deo, ei qui alimenta nobis praestat, primitias suorum munerum in novo testamento; de quo Malachias sic praesignificavit: — „et in omni loco incensum offertur nomini meo et sacrificium purum". Incensa autem Ioannes in apocalypsi orationes esse ait sanctorum. Igitur ecclesiae oblatio, quam dominus docuit offerri in universo mundo, purum sacrificium reputatum est apud deum, et acceptum est ei, non quod indigeat a nobis sacrificium, sed quoniam is, qui offert, glorificatur ipse in eo, quod offert, si acceptetur munus ejus. Per munus enim erga regem et honos et affectio ostenditur; quod in omni simplicitate et innocentia dominus volens nos offerre praedicavit dicens: Cum igitur offers etc.

*) Adv. haeres. IV, cap. 17—18.

(Matth. 5, 23. 24). Offerre igitur oportet deo primitias ejus creaturae, sicut et Moyses ait: Non apparebis vacuus ante conspectum domini Dei tui; ut in quibus gratus exstitit homo, in his gratus ei deputatus eum, qui est ab eo, percipiat honorem. Et non genus oblationum reprobatum est; oblationes und sacrificia ſind wie in Iſrael ſo in der Kirche; sed species immutata est tantum, quippe cum jam non a servis, sed a liberis offeratur. — Illi quidem decimas suorum habebant consecratas; qui autem perceperunt libertatem, omnia, quae sunt ipsorum, ad dominicos decernunt usus. Dabei zeigt ſich an dem Opfer Abels und Cains, daß es nicht an dem secundum quod videtur munde et recte et legitime offerre, ſondern daran liegt, daß man secundum animam suam recte dividat eam, quae est ad proximum, communionem, et timorem habeat dei. Igitur non sacrificia sanctificant hominem, — sed conscientia ejus, qui offert, sanctificat sacrificium, pura existens, et praestat acceptare deum quasi ab amico. Quoniam igitur cum simplicitate ecclesia offert, juste munus ejus purum sacrificium apud deum deputatum est (Phil. 4, 18). Oportet enim nos oblationem deo facere et in omnibus gratos inveniri fabricatori deo in sententia pura et fide sine hypocrisi, in spe firma, in dilectione ferventi, primititas earum, quae sunt ejus, creaturarum offerentes. Et hanc oblationem ecclesia sola puram offert fabricatori, offerens ei cum gratiarum actione ex creatura ejus. Judaei autem non offerunt; manus enim eorum sanguine plenae sunt; non enim receperunt verbum, quod offertur deo. Sed neque haereticorum synagogae. Denn eines Theils halten ſie ja nicht den Vater, ſondern einen Anderen für den Weltſchöpfer. Sodann leiten ſie die Schöpfung aus einem Abfall her, wie können ſie denn dem höchſten Gott Creaturen darbringen? Ferner: quomodo constabit iis, eum panem, in quo gratiae actae sint, corpus esse domini sui et calicem sanguinis ejus, si non ipsum fabricatoris mundi filium dicant, i. e. verbum ejus, per quod lignum fructificat et defluunt fontes et terra dat primum quidem foenum, post deinde spi-

cam, deinde plenum triticum in spica? Endlich ſagen ſie, daß unſer Fleiſch, welches doch vom Leibe und Blute des Herrn genährt wird, dem Verderben verfallen, keines Lebens theilhaftig ſei. Sie müſſen alſo entweder ihre Doctrin ändern, oder das Opfern unterlaſſen. Bei uns dagegen ſtimmt die Doctrin mit der Feier der Euchariſtie überein, und umgekehrt. Offerimus enim ei quae sunt ejus, congruenter communicationem et unitatem praedicantes carnis et spiritus. Quemadmodum enim qui est a terra panis, percipiens invocationem dei, jam non communis panis est, sed eucharistia, ex duabus rebus constans, terrena et coelesti: sic et corpora nostra percipientia eucharistiam jam non sunt corruptibilia, spem resurrectionis habentia. Offerimus enim ei, non quasi indigenti, sed gratias agentes dominationi ejus et sanctificantes creaturam. Quemadmodum enim deus non indiget eorum, quae a nobis sunt, sic nos indigemus offerre aliquid deo, sicut Salomon ait: Qui miseretur pauperi, foenerat deo. Qui enim nullius indigens est deus, in se assumit bonas operationes nostras ad hoc, ut praestet nobis retributionem bonorum suorum, sicut dominus noster ait: Venite, benedicti etc. (Matth. 25, 34—36). Sicut igitur non his indigens vult tamen a nobis propter nos fieri, ne simus infructuosi, ita id ipsum verbum dedit populo praeceptum faciendarum oblationum, quamvis non indigeret eis, ut discerent deo servire; sic et ideo nos quoque vult offerre munus ad altare frequenter sine intermissione. Est ergo altare in coelis (illuc enim preces nostrae et oblationes diriguntur) et templum (Apoc. 15, 5. 21, 3). Die zweite Stelle findet ſich in dem zweiten von Pfaff herausgegebenen Fragmente*), und lautet: *Οἱ ταῖς δευτέραις τῶν ἀποστόλων διατάξεσι παρηκολουθηκότες ἴσασι, τὸν κύριον νέαν προσφορὰν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ καθεσηκέναι κατὰ τὸ Μαλαχίου τοῦ προφήτου· διότι ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου καὶ ἕως δυσμῶν τὸ ὄνομά μου δεδόξασθαι ἐν τοῖς ἔθνεσι, καὶ ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα προσάγεται τῷ ὀνόματί*

*) Irenaei Opp. ed. Stieren, pag. 854 ff.

μου καὶ θυσία καθαρά· ὥσπερ καὶ ὁ Ἰωάννης ἐν τῇ ἀποκαλύψει λέγει· τὰ θυμιάματά εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων· καὶ ὁ Παῦλος παρακαλεῖ ἡμᾶς παραστῆσαι τὰ σώματα ἡμῶν θυσίαν ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ἡμῶν· καὶ πάλιν· ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως, τουτέστι καρπὸν χειλέων· αὗται μὲν αἱ προσφοραὶ οὐ κατὰ τὸν νόμον εἰσὶ, οὗ τὸ χειρόγραφον ἐξαλείψας ὁ κύριος ἐκ τοῦ μέσου ἦρκεν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα· ἐν πνεύματι γὰρ καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν τὸν θεόν· διότι καὶ ἡ προσφορὰ τῆς εὐχαριστίας οὐκ ἔστι σαρκικὴ, ἀλλὰ πνευματικὴ καὶ ἐν τούτῳ καθαρά· προσφέρομεν γὰρ τῷ θεῷ τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, εὐχαριστοῦντες αὐτῷ, ὅτι τῇ γῇ ἐκέλευσε ἐκφῦσαι τοὺς καρποὺς τούτους εἰς τροφὴν ἡμετέραν· καὶ ἐνταῦθα τὴν προσφορὰν τελέσαντες ἐκκαλοῦμεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅπως ἀποφήνῃ τὴν θυσίαν ταύτην καὶ τὸν ἄρτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ, καὶ τὸ ποτήριον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ἵνα οἱ μεταλαβόντες τούτων τῶν ἀντιτύπων τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τῆς ζωῆς αἰωνίου τύχωσιν· οἱ οὖν ταύτας τὰς προσφορὰς ἐν τῇ ἀναμνήσει τοῦ κυρίου ἄγοντες οὐ τοῖς τῶν Ἰουδαίων δόγμασι προσέρχονται, ἀλλὰ πνευματικῶς λειτουργοῦντες τῆς σοφίας υἱοὶ κληθήσονται.

Da will denn zunächſt anerkannt ſein, daß auch hier noch die dogmatiſchen Grundgedanken richtig ſind. Auch Irenäus weiß noch Nichts von einer Opferung des Leibes Chriſti, von einem den Leib des Herrn conficirenden Sacerdotium u. ſ. w. Vielmehr trägt er über Opfer und Abendmahl Dasſelbe, was Juſtin, nur mit etwas anderen Wendungen vor. Indem wir auch hier auf Höfling*) verweiſen, ſtellen wir kurz nur das Reſultat zuſammen: Auch den Chriſten hat Chriſtus ſelbſt befohlen, Gotte Opfer darzubringen. Zwar, Gott bedarf der Gaben der Menſchen nicht. Aber für die Menſchen iſt es eine Nothwendigkeit: ſie ſollen zeigen, daß ſie dankbar ſind, und daß ſie nicht unfruchtbar ſind. Daher ſind dieſe Opfer Dreierlei: erſtlich, Dankgebete, die Frucht der Lippen, denn Maleachi ſagt, es ſolle Weihrauch an allem Ort dargebracht werden, der Weihrauch aber ſind die Gebete der Heiligen;

*) A. a. O. S. 73 ff.

zweitens, milde Gaben an die Bedürftigen, denn Salomo ſagt: qui miseretur pauperi, foenerat deo, und der Herr hat dies (Matth. 25, 34—36) beſtätigt; drittens, Brod und Wein, denn die Chriſten ſollen nicht bloß wie Iſrael den Zehnten von Allem was ſie haben, ſondern ohne Ausnahme Alles was ihr iſt, auch ihre Glieder ihrem Gott zu Dienſte geben, darum opfern ſie Brod und Wein, als die primitiae creaturarum, d. h. ſie ſagen über denſelben Dank und heiligen durch ſolch Dankgebet ſie und in ihnen alle ihnen durch Gottes Güte gegebenen Creaturen. Wenn dieſe Opfer mit rechtem Herzen, nemlich in wahrer Liebesgemeinſchaft mit dem Nächſten und in rechter Furcht Gottes dargebracht werden, ſo ſind ſie das reine Opfer, das nach Maleachi in der ganzen Welt dargebracht werden ſoll. Und dies chriſtliche Opfer iſt bei der Euchariſtie zu bringen, denn damit daß der Herr Brod und Wein „nahm" und „dankte", hat er alſo zu opfern geboten.

Auch die Anordnung des Abendmahlsactes iſt bei Irenäus ſichtlich die nemliche wie bei Juſtinus. Er unterſcheidet ſichtlich auch drei Gebete: Erſtens nennt er das Dankgebet, das über dem creatürlichen Brod und dem creatürlichen Wein als den primitiis creaturarum dem fabricatori mundi deo dafür geſprochen wird, ὅτι τῇ γῇ ἐκέλευσε ἐκφῦσαι τὰς καρπὰς τούτους εἰς τροφὴν ἡμετέραν; das iſt unläugbar das dem Vater des Alls dargebrachte Dankgebet bei Juſtinus. Davon unterſcheidet er ganz beſtimmt die invocatio Dei, nach welcher, wenn das irdiſche Brod ſie percipirt hat, daſſelbe nicht mehr gemeines Brod, ſondern Euchariſtie iſt, und aus zwei Dingen, einem irdiſchen und einem himmliſchen beſteht, die ἔκκλησις τῦ θεῦ, durch welche das Brod ſich als der Leib und der Wein ſich als das Blut des Herrn erweiſen. Wir werden von dieſer ἔκκλησις τῦ θεῦ nachher noch weiter reden müſſen; aber ſo viel iſt auch hier ohne weitere Nachweiſung ſchon gewiß, daß dieſelbe entweder das Conſecrationsgebet ſelbſt iſt, oder doch eng mit demſelben zuſammenhängt. Aber auch des nach Juſtin nach dem Gebete an den Vater des Alls und

vor dem Conſecrationsgebete zu ſprechenden Dankgebets für die Gnadenthaten der Erlöſung erwähnt, wenn wir nicht irren, Irenäus. Wenn derſelbe am Schluſſe des mitgetheilten Fragmentes, nachdem er von dem Gebet an den Vater des Alls und von dem Conſecrationsgebet geredet hat, fordert, daß auch eine ἀνάμνησις τῶ κυρίω dabei geſchehe, ſo können wir darunter nur dies Dankgebet für das in dem Herrn vollendete Werk der Erlöſung verſtehen. Und wenn er gegen die Juden ſagt, ſie könnten nicht opfern, non enim receperunt verbum, quod offertur deo, ſo verſtehen wir dieſe Worte ebenfalls von dem gedachten Gebet. Wir glauben nicht, daß man dieſe von den Handſchriften bezeugten Worte zu ändern braucht in die Worte verbum, per quod offertur deo. Vielmehr erklären wir dieſe Worte einfach aus Röm. 15, 16. Die Kirche dankte in dem in Rede ſtehenden Gebete für das Werk der Erlöſung, das ihr in dem Worte des Evangelium dargeboten ward, ſie opferte alſo wirklich und im eigentlichen Sinne des Evangelium. Und dies können, will Irenäus ſagen, die Juden nicht; wenn ſie auch das Dankgebet für die Wohlthaten der Schöpfung mit beten könnten, ſo können ſie doch für die Erlöſung und das Evangelium nicht danken, denn ihre Hände ſind befleckt mit des Erlöſers Blut, und ſie haben das Evangelium verworfen, welches wir Gotte opfern. Dabei hält Irenäus endlich auch die verſchiedene Bedeutung, die Brod und Wein während der einzelnen Stadien dieſes Abendmahlsacts haben, noch aus einander. Während des Gebets an den fabricator mundi ſind ihm Brod und Wein eben creatürliche Dinge, primitiae creaturarum; und erſt wenn ſie die invocatio dei percipirt haben, ſind ſie nicht mehr gemeines Brod, ſondern Euchariſtie, aus einem Irdiſchen und Himmliſchen beſtehend; erſt das Brod, in quo gratiae actae sunt, iſt Leib des Herrn.

Daneben aber zeigt ſich nun auch bei ihm wie bei Juſtinus die Vermiſchung des Sacrificiellen und Sacramentalen, die durch die Zuſammenfaſſung der Gabendarbringung mit dem Abendmahlsact ſo gefährlich nahe gelegt war; und er

geht dabei ſogar noch einen Schritt weiter als Juſtin. Den ganzen Act, von dem Gebete an den fabricator mundi bis zur Conſecration einſchließlich, nennt er die novi testamenti nova oblatio, die νέα προσφορὰ ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ. Und da bleibt er nicht bei Ausdrücken ſtehen, wie, daß „wir Gotte das Brod und den Kelch der Segnung opfern". Solche Wendungen haben wir auch ſchon bei Juſtin gefunden. Vielmehr geht er einen Schritt weiter, und ſieht auch den Conſecrationsact als einen Opferact, das Conſecrationsgebet als ein Opfergebet an, zieht den Abendmahlsact im engeren Sinne mit in den Opferact hinein. Schon in der Art, wie er das Opferdarbringen der Chriſten aus der Einſetzung des Abendmahls begründet, tritt dies hervor: Nicht bloß dadurch daß er „nahm" und „dankte", hat der Herr die Chriſten opfern gelehrt, ſondern auch dadurch daß er ſprach: „Das iſt mein Leib, mein Blut". Alſo, auch der Abendmahlsact im engeren Sinne gehört zur Opferhandlung. Ferner will er in dem angeführten Fragmente beweiſen, daß das Opfer der Chriſten nicht fleiſchlich, ſondern geiſtlich iſt, und zu dem Zwecke verweiſt er darauf, wie die Chriſten, nachdem ſie über Brod und Wein für die Creaturen Dank geſagt haben, dann den heiligen Geiſt anrufen, daß er dieſes Opfer als des Herrn Leib und Blut erweiſe den Genießenden zum geiſtlichen Segen. Durch dieſe Anrufung des heiligen Geiſtes, d. h. durch die Conſecration, wird ihm alſo das Opfer der Chriſten ein geiſtliches Opfer, folglich muß ihm die Conſecration ein Theil der Opferhandlung ſein. Dieſem klaren Sinne der Worte entgeht man auch nicht dadurch, daß man das τελέσαντες perfectiviſch faßt, da er im Zuſammenhange gegeben iſt. Vielmehr kann das τελέσαντες nach dem Zuſammenhange gar nicht perfectiviſch genommen werden: was das Opfer geiſtlich macht, kann nicht „nach Beendigung" deſſelben, ſondern muß innerhalb deſſelben, wenn auch „am Schluſſe" deſſelben vorgenommen werden. Es wird alſo nicht zu läugnen ſein, daß dem Irenäus der ganze Abendmahlsact, wie er damals war, ein-

ſchließlich der Abendmahlshandlung ſelber, unter den Begriff des Opfers fällt*).

Freilich denkt er dabei nach ſeinen anderweiten Aeußerungen auch nicht im Entfernteſten an eine Opferung des Leibes und Blutes Chriſti, ſondern das Opfer beſteht ihm in den Gebeten, die wir beim Abendmahl thun, in der Euchariſtie, durch welche Brod und Wein geſegnet werden; das Abendmahl iſt ihm in keinem anderen Sinne Opfer, als daß dabei Gebet geſchieht und daß alles Gebet Opfer iſt. Aber gerade dies, daß ihm an dem Abendmahl die ſubjective Seite unſeres Thuns und unſeres Betens ſo hervortritt, daß er das Abendmahl mit unſerem Dankopfern in Eine Linie ſtellt, iſt der Punkt, an welchem er über Juſtinus hinausgeht. Während Juſtinus unſer Opfern mit dem Abendmahl unter dem gemeinſamen Begriff der Euchariſtie zuſammenfaßt, faßt dagegen Irenäus das Abendmahl mit unſerem Dankſagen und Beten unter dem Begriff des Opfers zuſammen. Wir erkennen daraus, daß man in der Vermiſchung des Sacrificiellen und Sacramentalen fortgeht, und auch in welcher Richtung man dies zunächſt thut, ſo nemlich, daß das Sacramentale, das man übrigens kennt und anerkennt, in der Auffaſſung zurücktritt, und daß man vorzugsweiſe auf unſer Thun im Abendmahlsact, auf unſer Dankſagen, Opfern und Beten reflectirt. Die Folgen dieſer vorzugsweiſen Hervorſtellung des ſubjectiv Sacrificiellen, dieſer Betonung unſeres Thuns, Betens und Opferns treten denn auch ſchon bei Irenäus in einer Ueberſchätzung dieſes unſeres Thuns heraus. Es darf nicht überſehen werden, daß die Vorſtellungen des Irenäus von der Bedeutung und Wirkung des Opfers der Chriſten nicht mehr ganz richtig ſind. Wenn er ſagt: is, qui offert, glorificatur ipse in eo, quod offert, si acceptetur munus ejus; wenn er weiter ſagt: man müſſe opfern, ut in quibus gratus exstitit homo, in his gratus deputatus deo eum, qui est ab eo, percipiat honorem; wenn er endlich ſagt: deus in se assumit

*) Vgl. auch Harnack a. a. O. 289.

bonas operationes nostras ad hoc, ut praestet nobis retributionem bonorum suorum — ſo iſt das nicht mehr der rechte Begriff des Opfers als der Selbſthingabe des Menſchen an Gott, als der berechnungsloſen Aeußerung jener inneren Nothwendigkeit, in welcher der erlöſte Menſch dem Gott der Gnade ſein Alles wieder giebt, ſondern das Opfer iſt da in beſtimmte Handlungen geſetzt, durch welche wir Wohlgefallen und Ehre und Lohn bei Gott verdienen und erlangen. Und es ſind dies nicht etwa vereinzelte, conſequenzenloſe Gedanken. Wir haben an einer anderen Stelle*) nachgewieſen, wie zu des Irenäus Zeit die Kirche in Ermangelung einer klaren Rechtfertigungslehre bereits durchdrungen iſt von der Vorſtellung einer ſündentilgenden, ſatisfactoriſchen, meritoriſchen Wirkung der Gebete und Almoſen. Hier finden wir nun die Anwendung dieſes Satzes auf die Liebesgaben und Gebete, welche im Gottesdienſt, im Abendmahlsact geopfert wurden; und wir werden ſpäter ſehen, wie wichtig dieſe Vorſtellung geworden iſt.

Der Fortſchritt in der Vermiſchung des Sacrificiellen und Sacramentalen im Abendmahlsact unter Bevorzugung des Sacrificiellen iſt der erſte Punkt, an welchem uns Irenäus die weitere Entwickelung vermittelt. Für's Andere bezeugen uns nun eine Reihe von in ſeinen Schriften vorkommenden Einzelheiten auch den Fortſchritt in der feſteren liturgiſchen Geſtaltung des Gottesdienſtes. Wir ſtellen dieſe Einzelheiten zuſammen.

An einer Stelle**) beſpricht er die Vorſtellung der Valentinianer vom Weltende, wie dann das jetzt differenziirte All Eine Harmonie ſein werde, und ſagt, ſie fänden ein Vorbild hievon darin, „wenn wir zuſammen das Amen ſprechen". Das beſtätigt uns, was wir aus Juſtin und ſchon aus dem neuen Teſtament von dem Reſpons des Amen wiſſen. — An einer anderen Stelle erzählt er, wie die Valentinianer, was

*) Die Beichte und Abſolution, S. 40 ff.

**) Adv. haeres. I, 14, 1.

Paulus Epheſ. 3, 21 ſage, von ihren Aeonen verſtanden, und fährt dann fort*): *ἀλλὰ καὶ ἡμᾶς ἐπὶ τῆς εὐχαριστίας λέγοντας „εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων“ ἐκείνους τοὺς Αἰῶνας σημαίνειν λέγουσιν.* Es kam alſo das In saecula saeculorum damals ſchon in den zum Communionact gehörigen Gebeten als ſtehende Schlußformel vor. In den älteſten liturgiſchen Gebeten, die wir haben, kommt dieſe Schlußformel oft vor, aber immer in einer Faſſung wie: per J. Ch., qui vivit et regnat tecum cum spiritu sancto in saecula saeculorum. Es iſt daher anzunehmen, daß ſchon zu des Irenäus Zeit mit dem In saecula saeculorum auch dieſe ganze aus Offenb. 1, 18. 4, 9. 11, 15 hervorgebildete Gebetsſchlußformel, und zwar in einem Gebete des Abendmahlsacts üblich war. — Wenn er**) vom Valentinianer Marcus erzählt, daß derſelbe zu betrügeriſchen Zwecken die Conſecration des Weins im Abendmahl nachgemacht und zu dem Zwecke gewiſſe Formeln gebraucht habe, ſo erhellt daraus, daß auch die Katholiker in ihren Gottesdienſten Conſecrationsformeln gebrauchten. — Wir erfahren auch über die Conſecration Genaueres. Daß er eine wirkliche Conſecration, d. h. eine Herſtellung der ſacramentalen Verbindung der res coelestis mit der res terrestris kennt, haben wir ſchon geſehen. Auch zeigt uns die letztangeführte Stelle deutlich, daß dies damals der allgemeine Glaube der Kirche geweſen ſein muß; denn wenn der Valentinianer Marcus, wie Irenäus an dieſer Stelle erzählt, mit dem Abendmahl das Kunſtſtück machte, daß er Wein mit Waſſer, während er nachahmungsweiſe ihn conſecrirte, roth färbte, um ihn dann für das durch ſeine Conſecration in den Becher geträufelte Blut der himmliſchen Weisheit auszugeben, ſo konnte er auf ſolche Täuſcherei nur verfallen, wenn die Kirche glaubte, daß im Abendmahl des Herrn Blut empfangen werde, und daß dieſe materia coelestis ſich dem Kelch in der Conſecration verbinde. Wodurch geſchah nun aber dem Irenäus die Conſecration? An einer

*) Ibid. I, 3. 1.
**) Ibid. I, 13. 2.

Stelle*) ſagt er darüber: *Ὁπότε οὖν τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ γίνεται εὐχαριστία αἵματος καὶ σώματος Χριστοῦ.* Alſo, es geht einfach nach dem accedit verbum ad elementum et fit sacramentum; und wir würden, wenn wir gar keine andere Stelle hierüber bei Irenäus fänden als dieſe, in Beihalt des bei Juſtin Gefundenen gar nicht zweifeln, daß das die Abendmahlselemente zum Sacramente machende Gotteswort, das Conſecrationswort ihm die Einſetzungsworte ſeien. Nun aber ſpricht er in der oben mitgetheilten Stelle etwas anders, wenn er ſagt, daß qui est a terra panis, percipiens invocationem dei, jam non communis panis est, sed eucharistia. Und ganz ähnlich ſagt er in dem mitgetheilten Fragment: *ἐκκαλοῦμεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅπως ἀποφήνῃ τὴν θυσίαν ταύτην καὶ τὸν ἄρτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ ποτήριον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ἵνα οἱ μεταλαβόντες τούτων τῶν ἀντιτύπων τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τῆς ζωῆς αἰωνίου τύχωσιν.* Auch von dem Valentinianer Marcus erwähnt er, er habe über Wein mit Waſſer den *λόγος τῆς ἐπικλήσεως* geſprochen, und darnach ihn vorgezeigt, daß er roth ſei. Hier ſcheint ihm alſo die Conſecration durch eine invocatio dei, durch eine *ἔκκλησις τῆ πνεύματος*, durch einen *λόγος τῆς ἐπικλήσεως* zu geſchehen; und es fragt ſich demnach, wie ſich der *λόγος τῆ θεῆ* in der erſten Stelle und der *λόγος τῆς ἐπικλήσεως* in den drei anderen Stellen zu einander verhalten? Dreierlei iſt möglich: Entweder man hat bei der Conſecration nur die Einſetzungsworte gebraucht, und Irenäus nennt dieſelben eine invocatio dei, weil ſie ja gebetet werden; oder man brauchte die Einſetzungsworte gar nicht, ſondern lediglich ein anderes Gebet, welches Irenäus als invocatio dei bezeichnet; oder man brauchte erſtens die Einſetzungsworte, welche Irenäus als *λόγος τῆ θεῆ*, und dazu zweitens ein anderes Gebet, welches er als invocatio dei s. spiritus sancti bezeichnet. Erſteres iſt nicht anzunehmen, denn Irenäus giebt in der Stelle aus dem Fragment den Inhalt des

*) Ibid. V, 2. 3.

Gebets dahin an, daß der heilige Geiſt angerufen werde, Brod und Wein als des Herrn Leib und Blut zu erweiſen, was auf die Einſetzungsworte nicht paßt; auch die Angabe, der Valentinianer Marcus habe dieſen λόγος τῆς ἐπικλήσεως etwas in die Länge gezogen, um inzwiſchen das Rothfärben zu beſchaffen, paßt nicht auf die Einſetzungsworte, ſondern auf ein nach Belieben dehnbares Gebet. Aber auch das Zweite iſt nicht anzunehmen, denn ein Gebet der Kirche, eine Anrufung des heiligen Geiſtes konnte doch unmöglich ſo ohne Weiteres ein λόγος τῶ θεῶ genannt werden. Dagegen ſpricht Alles für die dritte Annahme. Sehen wir nemlich den Inhalt näher an, den dieſe invocatio nach der Stelle im Fragment haben ſoll, ſo iſt er ein zwiefacher: Erſtens ſoll der heilige Geiſt angerufen werden, daß er die Elemente als des Herrn Leib und Blut erweiſe. In dieſer Beziehung ſieht das Gebet die Elemente und das Bedürfniß ihrer Segnung an; und der heilige Geiſt wird gebeten, dieſelben zum Sacrament zu machen. Sodann ſoll der heilige Geiſt aber auch gebeten werden, dieſe Elemente an den Genießenden als des Herrn Leib und Blut zu erweiſen dadurch, daß er ſie denſelben zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben gereichen läßt. In dieſer Beziehung blickt dies Gebet auf die Austheilung und die Genießenden hin. Darin zeigt ſich aber auch deutlich, an welche Stelle dies Gebet gehört: es ſtellte ſich hinter die Einſetzungsworte und vor die Austheilung, alſo an den Schluß des Dankſagungsactes; und die Oeconomie des ganzen Actes tritt ganz klar heraus: Gott dem Vater hatte man Dank geſagt in dem erſten an den Vater des Alls gerichteten Dankgebete für die Wohlthaten der Schöpfung; auch Gott dem Sohn hatte man Dank geſagt in dem zweiten Dankgebete für das Werk der Erlöſung; dieſer Anamneſis des Sohns ſchloß ſich von ſelbſt das Beten der Einſetzungsworte, und ſomit die Conſecration an; nun ſchien es aber bei der beſtimmteren Ausbildung der Trinitatslehre paſſend, auch dem heiligen Geiſte Dank zu ſagen; die Stelle dafür konnte nur da ſein, wo es zum Genuſſe

übergeht, denn des heiligen Geiſtes weſentliches Amt iſt die Heiligung der Genießenden durch die ſacramentlichen Gaben; aber ehe man ihn hierum bat, ſchien es nöthig, auch dieſer Perſon der Trinität hinſichtlich des Sacraments und der Segnung der Elemente, an welchen ſie doch auch betheiligt iſt, die Ehre zu geben; und ſo tritt dies Gebet zwiſchen die eigentliche Conſecration und die Austheilung zwiſchen inne, mit ſeinen erſten Worten auf jene zurück- und mit ſeinen letzten Worten auf dieſe hinausweiſend. Und daß wir in dieſer Auffaſſung der invocatio das Richtige getroffen haben, ſind wir auch im Stande nachzuweiſen. Wir finden nemlich in den älteſten Liturgieen, die wir haben, Gebete von wörtlich dem angegebenen Inhalte an der angegebenen Stelle. Nach den apoſtoliſchen Conſtitutionen*) nemlich ſoll der fungirende Biſchof, nach der Recitation der Einſetzungsworte und vor der Austheilung beten: *ἀξιοῦμέν σε, ὅπως — καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην, τὸν μάρτυρα τῶν παθημάτων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου· ἵνα οἱ μεταλαβόντες αὐτοῦ βεβαιωθῶσι πρὸς εὐσέβειαν, ἀφέσεως ἁμαρτημάτων τύχωσι, τοῦ διαβόλου καὶ τῆς πλάνης αὐτοῦ ῥυσθῶσι, πνεύματος ἁγίου πληρωθῶσιν, ἄξιοι τοῦ Χριστοῦ σου γένωνται, ζωῆς αἰωνίου τύχωσι, σοῦ καταλλαγέντος αὐτοῖς, δέσποτα παντοκράτορ.* Sodann hat Mone**) aus einem codex rescriptus eilf Meſſen herausgegeben, in dem alterthümlichen Bauernlatein der Rhonegegend abgefaßt, und wie ſich aus der Verwandtſchaft derſelben mit der ſpäteren gallicaniſchen Meſſe ergiebt, ebendaſelbſt und mithin im Heimathlande des Irenäus gebraucht. Wir können allerdings nicht mit Mone dieſe Meſſen für die vom Irenäus ſelbſt gebrauchten anſehen; im Gegentheil werden wir unten darthun, daß

*) VIII, 12, 17.

**) Lateiniſche und griechiſche Meſſen aus dem 2ten bis 6ten Jahrhundert. Karlsruhe, 1850. S. 15 ff.

Stücke derſelben der nachauguſtiniſchen Zeit angehören; aber wir hoffen zugleich den Beweis zu führen, daß ſie auch ſehr alte Beſtandtheile enthalten, und hiedurch und durch ihre ganze einfache Structur ſehr nahe an das Alter der apoſtoliſchen Conſtitutionen hinaufreichen. In dieſen Meſſen nun finden ſich unter den Gebeten, welche ſie zwiſchen den Einſetzungsworten und dem der Austheilung unmittelbar vorangehenden Vater unſer ſprechen laſſen, drei Gebetsformulare, welche den Angaben des Irenäus genau entſprechen. Das erſte lautet: Domini ac Dei nostri sempiterni gloriam deprecemur (für deprecamur) orantis (orantes), uti hoc sacrificium tua benedictione benedicas, et sancti spiritus tui rore perfundas, ut accipientibus universis legitima sit eucharistia, per Jesum Christum etc. Das zweite lautet: Recolentes igitur et servantes praecepta unigeniti depraecamur, pater omnipotens, ut his creaturis altario tuo superpositis spiritus (spiritum) sanctificationis infundas, ut per transfusione (transfusionem) coelestis atque invisibilis sacramenti panis hic mutatur (mutatus?) in carne (carnem), et calex (calix) translatus in sanguine (sanguinem) sit totius gratia, sit sumentibus medicina per dominum etc. Das dritte lautet: Addit (sc. Dominus) etiam istud edictum, ut, quotiescunque corpus ipsius sumeretur et sanguis, commemoratio fierit (fieret) dominicae passionis, quod nos facientis (facientes) Jesu Christi filii tui domini ac dei nostri semper gloriam praedicamus, rogamus, uti hoc sacrificium tua benedictione benedicas et sancti spiritus rore perfundas, ut accipientibus universis sit eucharia (eucharistia) pura, vera, legitima per Jesum Christum etc. Aus dieſen Gebetsformularen wird deutlich erhellen, daß Das richtig iſt, was wir über Bedeutung, Inhalt und Stellung der ἐπίκλησις des Irenäus aus deſſen Worten geſchloſſen haben. Dabei darf man nun nicht fragen, welchem von Beiden nun aber Irenäus die vis consecrandi beimeſſe? ob den Einſetzungsworten, dem λόγος τῦ θεῦ? oder der ἔκκλησις? Beide

nemlich bilden ihm eine Einheit; die Einſetzungsworte ſollen ja nicht referirt, ſondern gebetet werden, und bedürfen daher einer Einrahmung in Gebetsworte, wozu denn die ἐπίκλησις ihrer Seits dient; und die ἐπίκλησις iſt gar nichts Selbſtſtändiges für ſich, ſondern gründet ſich auf die Einſetzungsworte, iſt eine auf das in den Einſetzungsworten enthaltene Befehls- und Verheißungswort fundirte Anrufung; die Conſecration aber geſchieht nun eben durch das Ganze, dadurch daß dem Herrn ſein Einſetzungswort mit Gebet vorgehalten wird. Daher kann denn Irenäus in jener Stelle des Fragmentes, wo er beweiſen will, daß das Opfer der Chriſten ein geiſtliches iſt, und wo er daher gerade auf dieſe Anrufung des Geiſtes zu verweiſen hat, die Conſecration auf dieſe ἔκκλησις zurückleiten; mit demſelben Recht aber nimmt er an jener anderen Stelle, wo er ex professo von der Conſecration redet, nur auf die Einſetzungsworte, den λόγος τὸ θεῦ Bezug; und an der dritten Stelle redet er nicht von der ſpeciellen Anrufung des heiligen Geiſtes, ſondern von der generellen invocatio dei über den Elementen, und bezeichnet eben damit das Ganze der Handlung, das Gotte die Einſetzungsworte mit Gebet Vorhalten. Zu beſonderer Beſtätigung alles über die ἐπίκλησις Geſagten dient noch, was Irenäus von dem Valentinianer Marcus erzählt, daß er nach der ſimulirten Conſecration und vor der Austheilung zu der himmliſchen Sophia gebetet habe: ἡ πρὸ τῶν ὅλων, ἡ ἀνεννόητος καὶ ἄρρητος χάρις πληρώσαι σου (des Empfangenden) τὸν ἔσω ἄνθρωπον, καὶ πληθύναι ἐν σοὶ τὴν γνῶσιν αὐτῆς ἐγκατασπείρουσα τὸν κόκκον τοῦ σινάπεως εἰς τὴν ἀγαθὴν γῆν. Offenbar iſt dies eine Nachbildung der kirchlichen ἐπίκλησις des heiligen Geiſtes. — Noch einige Einzelheiten haben wir nachzutragen: Wir haben eben geſehen, wie ſich der von Irenäus angegebene Inhalt der ἐπίκλησις in dem entſprechenden Gebet der apoſtoliſchen Conſtitutionen wiederfindet. Daſſelbe iſt nun auch mit dem erſten an den Vater des Alls gerichteten Dankgebet für die Wohlthaten der Schöpfung der Fall. Irenäus giebt den Inhalt deſſelben in der Stelle aus dem Fragment dahin an, daß Gotte gedankt

werde, ὅτι τῇ γῇ ἐκέλευσε ἐκφῦσαι τοὺς καρποὺς τούτους εἰς τροφὴν ἡμέτεραν; das entſprechende Gebet in den apoſtoliſchen Conſtitutionen*) enthält genau dieſe ſelben Worte. — Wenn der Valentinianer Marcus den Wein roth färbte, ſo iſt daraus zu entnehmen, daß die Kirche damals weißen Wein gebrauchte. — Was Irenäus am Schluſſe der erſten von uns mitgetheilten Hauptſtelle über den Altar ſagt, ingleichen eine andere auf das Kirchenjahr bezügliche Stelle werden wir weiterhin berückſichtigen. — Das iſt Alles, was wir bei Irenäus finden, reicht aber hin, um uns den Beweis zu liefern, daß die Kirche auch hinſichtlich der feſteren liturgiſchen Ausbildung in raſchem Fortſchritte begriffen, ja daß ſie darin ſchon ſo weit fortgeſchritten war, daß die ipsissima verba, in welchen Irenäus uns den Inhalt der liturgiſchen Stücke angiebt, uns in den formulirten Liturgieen der nächſten Zeit begegnen.

Was wir bei Juſtin ſich anſpinnen, bei Irenäus in beſtimmter Richtung fortſchreiten ſahen, das ſehen wir nun bei Tertullian zu reicher Entfaltung gekommen. Tertullian's Schriften führen uns ſcheinbar in eine ganz neue Welt: nicht bloß auf gottesdienſtlichem ſondern auf allen Gebieten ſehen wir einen Reichthum entwickelter Formen und feſter kirchenordnungsmäßiger Einrichtungen, der Dasjenige weit überragt, was uns die oben betrachteten griechiſchen Väter davon zeigen. Wie kurz z. B. lautet bei Juſtin die Beſchreibung des Taufacts, während uns aus den Schriften Tertullian's unabläugbar ein vollkommen entwickelter Taufritus entgegentritt. Man würde jedoch irren, wenn man annehmen wollte, daß Alles, was wir Derartiges bei Tertullian († 220) mehr finden, in dem kurzen Zeitraum ſeit Juſtin oder gar ſeit Irenäus ſich entwickelt hätte. Vieles, ſehr Vieles kommt gewiß auf Rechnung dieſer Entwickelung in dieſem Zeitraume; und gewiß iſt es überhaupt ein großer Fehler, wenn man Tertullian's Schriften als Zeugniß für ein dem apoſtoliſchen ziemlich

*) VIII, 40, 1.

gleichkommendes Alter anführt. Seit der Apoſtel Tode bis zu den Tagen Tertullian's waren anderthalb Jahrhunderte verfloſſen, und anderthalb Jahrhunderte, zumal unter ſo eigenthümlichen Verhältniſſen, welche der chriſtlichen Kirche jedes Anlehnen an die umgebenden Lebensformen in Staat und Haus, Recht und Sitte unmöglich machten, und ſie mit der ganzen Geſtaltung ihres Lebens rein auf ſich ſelbſt anwieſen, ſind ein langer Zeitraum, und nothwendig ein an Entwickelungen, zumal an Formentwickelungen fruchtbarer. Namentlich in dem halben ſeit Juſtin verfloſſenen Jahrhundert mußte ſchon die Zunahme der Zahl der Chriſten auf die Geſtaltung feſter Formen in Verfaſſung, Cultus, Disciplin u. ſ. w. hindrängen. Auch müſſen wir bedenken, daß wir mit Tertullian auf römiſchen Boden treten. Es iſt die dem römiſchen Volke von Gott gegebene Gabe, in der es daher auch unübertroffen in der Geſchichte da ſteht, daß es jeden Stoff, deſſen es ſich oder der ſich ſeiner bemächtigt, mit einer Energie ohne Gleichen auf dem Gebiete des practiſchen Lebens geltend macht, und das dadurch beſtimmte Leben in ethiſche, rechtliche Form bringt; im ſchärfſten Gegenſatz zu dem griechiſchen Geiſte, der eben ſo inſtinctmäßig jeden Stoff in das Gebiet des metaphyſiſchen Denkens zieht, und da zum Syſtem nicht des Lebens, ſondern des Denkens geſtaltet. Ein kirchengeſchichtliches Beiſpiel davon iſt der Montanismus, dem Tertullian ſofort den ihm nach ſeinem orientaliſchen Urſprunge anklebenden myſtiſchen Charakter abſtreift, und den abſolut practiſchen aufdrückt. Hiernach können wir gewiß ohne Irrthum annehmen, daß uns darum in den Schriften Tertullian's eine formirtere Geſtalt kirchlichen Lebens entgegentritt, weil die ihrer Bildung nach römiſche Kirche, der Tertullian angehörte, wirklich formirter war, als die griechiſch gebildeten Kirchen, denen Juſtin, Irenäus u. ſ. w. angehörten. Gleichwohl erklären beide Gründe nur einen Theil des formirteren Kirchenbeſtandes, der uns in den Schriften Tertullian's vorliegt; von einem andern Theil werden wir zugeben müſſen, daß er, obgleich Tertullian zuerſt uns Kunde von ſeinem

Vorhandenſein giebt, doch nicht der römiſch-africaniſchen Kirche allein, ſondern der ganzen damaligen Kirche angehörte, und auch ſeiner Entſtehung nach weit hinter Juſtinus zurückdatirte. Tertullian bemerkt, wie wir im Verfolge ſehen werden, ausdrücklich von kirchlichen Ordnungen, die uns zuerſt bei ihm entgegentreten, z. B. von den Oblationen für Verſtorbene*), daß ſie in einer Weiſe allgemein und traditionell ſeien, die ihn an apoſtoliſchen Urſprung glauben ließ; und er bemerkt dies im Kampfe mit Häretikern, denen gegenüber es nicht ungeſtraft geblieben wäre, wenn er eine Einrichtung von jungem Datum als unvordenklich alt hingeſtellt hätte. Es erklärt ſich aber auch ſehr gut, warum dieſe Dinge zuerſt bei Tertullian zur Sprache kommen. Der oben angedeutete Unterſchied griechiſcher und römiſcher Eigenthümlichkeit erweiſt ſich auch darin, daß die griechiſchen Kirchenſchriftſteller in ihren Argumentationen, Deductionen, Beweisführungen, Widerlegungen ſich meiſt im Gebiete des Theoretiſchen halten. Dagegen geht Tertullian ganz im römiſchen Geiſte vorzugsweiſe und mit Vorliebe auf das Thatſächliche, auf das im realen Leben dem Auge Vorliegende, zurück. Die Taufriten, die einzelnen Beſtimmungen der Bußpraxis, die gottesdienſtlichen Einrichtungen u. ſ. w. ſind ihm Fundamente für ſeine Polemik wie für ſeine Apologetik. Aus dieſem Umſtande erklärt es ſich, daß wir bei Tertullian ſo viel Mehreres über kirchliche Inſtitutionen finden als bei den älteren Vätern und ſelbſt bei dem gleichzeitigen Clemens.

Ehe wir zuſammenſtellen, was ſich bei Tertullian über die Formen des Gemeindegottesdienſtes findet, müſſen wir einen Rückblick auf die gottesdienſtlichen Zeiten und Orte werfen, und das Reſultat aus Demjenigen vervollſtändigen, was wir darüber bei Tertullian finden.

Bisher haben wir nur des Tages des Herrn gedacht. Aber ſchon lange vor Tertullian hatte die Kirche angefangen, aus dem Tage des Herrn das Kirchenjahr heraus zu bilden,

*) De coron. mil. cap. 3.

und zu Tertullian's Zeit war bereits der ganze Grundriß desſelben fertig. Anderer Seits finden wir bei Tertullian die erſten Spuren der kirchlichen Geſtaltung der Woche. Beides aber wirkt im Verfolge in mehr als Einer Beziehung auf die liturgiſche Geſtaltung des Gemeindegottesdienſtes zurück.

Was zuerſt das Kirchenjahr betrifft, ſo hat es ſich um das Oſterfeſt cryſtalliſirt, wie wieder das Oſterfeſt aus dem Sonntag geworden iſt. Der Urſprung des Oſterfeſtes läßt ſich nicht nachweiſen. Wahrſcheinlich haben die Chriſten von der Kreuzigung und Auferſtehung des Herrn her die Jahrestage derſelben begangen. Aber wir hören von demſelben zuerſt bei Gelegenheit eines Streites, der darüber entſtand*). Den Anlaß dazu gab der oben (S. 184 ff.) von uns beſprochene Umſtand, daß der Herr das Paſſahmahl am 14ten Niſan, aber an deſſen Anfange verfrüht gegeſſen hatte, und dann an demſelben 14ten Niſan zur legitimen Stunde des Paſſahopfers geſtorben war. Daß man dieſen Hergang ſchon früh nicht mehr richtig verſtand, gab neben der Verſchiedenheit der judenchriſtlichen und der heidenchriſtlichen Stellung zum alten Teſtament Anlaß dazu, daß ſich drei verſchiedene Weiſen das Paſſah zu feiern ausbildeten. Die häretiſchen Judenchriſten, die Ebioniten, nemlich gingen von der Annahme aus, daß der Herr das Paſſahmahl mit ſeinen Jüngern am 14ten Niſan zur legitimen Stunde gehalten habe, und ſomit erſt am 15ten Niſan, am erſten großen Feſttage des Paſſah geſtorben ſei. Sie feierten daher das Paſſah ſtets mit den Juden am 14ten Niſan, und damit natürlich ſo, daß ſie nicht ſowohl das Gedächtniß des Todes und der Auferſtehung des Herrn als vielmehr das Gedächtniß ſeines letzten Paſſahmahls begingen. Dieſen ebionitiſchen Quartodecimanern hielt die katholiſche Kirche einſtimmig mit Recht entgegen, daß ihre Praxis ganz von chriſtlichem auf jüdiſchen Boden zurücktrete, und daß ihre Annahme nicht allein den Evangelien, ſondern

*) Euseb. hist. eccles. IV, 26. V, 23—25. Chron. pasch. I, 13 ff.

auch der Natur der Sache widerſtreite, indem Chriſtus als das rechte Oſterlamm zur legitimen Stunde des Paſſahſchlachtens habe ſterben müſſen, und nicht erſt am erſten Tage der ſüßen Brode. Aber die katholiſche Kirche war im Weiteren ſelbſt nicht einig. Die kleinaſiatiſche Kirche nemlich, ſich dabei auf eine vom Apoſtel Johannes überkommene Tradition berufend, ging von der richtigen Anſicht aus, daß der Herr am 14ten Niſan zur legitimen Stunde des Paſſah geſtorben ſei, und beging daher auch das Gedächtniß nicht der Paſſahmahlzeit, ſondern des Todes und der Auferſtehung des Herrn. Aber ſie hielt ſich nun ſtreng an die vom jüdiſchen Geſetz beſtimmten Tage, und beging am 14ten Niſan, gleichviel auf welchen Wochentag er fiel, den Tod des Herrn (das *πάσχα σταυρώσιμον*), und folglich dann weiter am 16ten Niſan die Auferſtehung des Herrn (das *πάσχα ἀναστάσιμον*). Außerdem hatte ſie die Gewohnheit, am *πάσχα σταυρώσιμον* das Faſten ſchon mit der Todesſtunde des Herrn, 3 Uhr Nachmittags, aufhören zu laſſen, und dann Agape mit Abendmahl zu halten. Dieſen katholiſchen Quartodecimanern hielt die übrige, vorzugsweiſe heidenchriſtliche Kirche, Rom an der Spitze, mit Recht entgegen, daß dabei die Bedeutung des achten Tages verloren gehe, daß dem Tage des Herrn, dem Sonntage als dem Auferſtehungstage des Herrn unter allen Umſtänden ſein Recht verbleiben müſſe. Sie erkannte daher zwar an, daß der Herr am 14ten Niſan zur legitimen Stunde des Paſſahſchlachtens geſtorben ſei, aber ſie feierte das *πάσχα σταυρώσιμον*, wenn der 14te Niſan nicht etwa ſelbſt auf einen Freitag fiel, immer auf den nach dem 14ten Niſan fallenden Freitag, und dann am darauf folgenden Sonntage das *πάσχα ἀναστάσιμον*. Außerdem hoben ſie das Faſten nicht am *πάσχα σταυρώσιμον* auf, ſondern ſetzten es den ganzen Freitag und auch den Sonnabend fort, und hoben es erſt mit dem *πάσχα ἀναστάσιμον* auf, eben weil es nur dem Tage des Herrn zukomme, das Faſten zu brechen. Die letztere Praxis drang endlich in der Kirche durch, und wir ſehen daraus, daß ſich das Oſterfeſt,

nach welchem ſich nachher das Kirchenjahr regulirte, aus dem Sonntag herausbildete.

Die erwähnten Differenzen kamen zuerſt um das Jahr 160 in Conflict, als der Biſchof Polycarp von Smyrna nach Rom reiſte, und mit dem dortigen Biſchofe Anicet auch dieſe Differenz beſprach. Es trat da die Praxis der katholiſchen Quartodecimaner der heidenchriſtlichen gegenüber. Polycarp berief ſich für die erſte auf den Apoſtel Johannes, Anicet für die letztere auf ſeine Vorgänger im Episcopat. Man einigte ſich nicht, ſchied aber friedlich von einander, indem Anicet den Polycarp zum Zeichen der Einigkeit an ſeiner Stelle den Gottesdienſt abhalten ließ, und der Streit zwiſchen dieſen beiden Partheien ruhte eine Weile. Dagegen kam es bald darauf (um 170) in Laodicea zum Conflict zwiſchen den ebionitiſchen und den katholiſchen Quartodecimanern. Da die Anſicht und Praxis der erſteren wirklich den chriſtlichen Standpunkt gegen den jüdiſchen vertauſchte, ſo ward dieſe Differenz ernſter genommen: Melito von Sardes und Apollinaris von Hierapolis ſchrieben vom Standpunkte der katholiſchen Quartodecimaner, Clemens Alexandrinus ſchrieb vom heidenchriſtlichen Standpunkte gegen die ebionitiſchen Quartodecimaner; es endigte mit der allgemeinen Verwerfung der ebionitiſchen Praxis. Aber bei dieſer Gelegenheit war auch die Praxis der katholiſchen Quartodecimaner, die doch immer das *πάσχα σταυρώσιμον* mit den Juden an Einem Tage feierten, den übrigen heidenchriſtlichen Kirchen bedenklicher geworden. Der Biſchof Victor von Rom regte (196) den zwiſchen Polycarp und Anicet beigelegten Streit durch Sendſchreiben an andere Biſchöfe wieder an; Synoden wurden gehalten; Synoden in Paläſtina, Rom, Pontus, Gallien, Osrhoene, Corinth verwarfen die kleinaſiatiſche Anſchauung; aber der Biſchof Polycrates von Epheſus inhärirte an der Spitze der kleinaſiatiſchen Biſchöfe unter Berufung auf die Apoſtel Philippus und Johannes, auf Polycarp und Melito ihrer bisherigen Praxis; und als Victor den Verſuch machte, deßwegen der kleinaſiatiſchen Kirche die Kirchengemeinſchaft aufzukündigen, trat Irenäus an der Spitze der galliſchen

Biſchöfe ſolchem Beginnen entgegen, indem er zwar die kleinaſiatiſche Praxis verwarf, aber den Gegenſtand nicht für geeignet zur Motivirung einer Kirchentrennung erklärte. Victor drang nicht durch, und die Verſchiedenheit der Praxis blieb auch ferner, bis ſpäter das Concil zu Nicäa ſie zu Gunſten der heidenchriſtlichen Praxis aufhob.

So ſtand es mit dem Oſterfeſt bereits vor Tertullian: man feierte das Oſterfeſt zweitägig, und zwar — nach der uns allein intereſſirenden occidentaliſchen Praxis — an dem auf den 14ten Niſan folgenden Freitage das *πάσχα σταυρώσιμον* und dann am nächſten Sonntage das *πάσχα ἀναστάσιμον*. Naturgemäß ward letzteres wie alle Sonntage als Freudentag, erſteres aber als Trauer- und Bußtag gefeiert. So trat aus der Reihe aller Sonntage Einer als der Auferſtehungstag des Herrn im eminenten Sinne heraus. Dieſer Oſtertag ward nun aber der feſte Punkt, von welchem aus ſich das Kirchenjahr bildete, und er galt daher für eine Reihe von Jahrhunderten als der Anfang des Kirchenjahrs, als das kirchliche Neujahr, denn aus der Auferſtehung des Herrn war das neue Leben hervorgegangen, aus welchem die Kirche lebte. Tertullian fragt*): cur pascha celebramus anno circulo in mense primo? und noch das ſogenannte Sacramentarium Leoninianum fängt den circulus anni mit dem Monat April, d. h. mit Oſtern an.

Die Hervorbildung des Kirchenjahrs aus dem Oſterfeſte geſchah in der Weiſe, daß es ſich zuvörderſt zum Oſter- und Pfingſtcyclus erweiterte: es geſtaltete ſich zur großen Woche, ſetzte ſich die Quinquageſima nach, und die Quadrageſima vor. Von dieſen drei Bildungen finden wir die Anfänge ſchon bei Irenäus und Tertullian. Der Anfang zur Ausbildung der großen Woche war ſchon mit der Feier des *πάσχα σταυρώσιμον* gemacht. Außerdem erfahren wir aus Tertullian**), daß man auch und zwar allgemein den Sonn-

*) Adv. Psych. cap. 14.

**) Adv. Psych. cap. 14. de orat. cap. 14.

abend zwiſchen dem Freitag und Oſtertag, das sabbatum magnum, und zwar als ſtrengen Faſttag und unter Weglaſſung des Friedenskuſſes, alſo als gottesdienſtlichen Tag, aber als Trauertag beging. Auf den Abend desſelben fiel die Oſtervigilie*), von der wir nachher reden werden. Die Quinquageſima, das spatium pentecostes, beſtand darin, daß die 50 Tage nach Oſtern als eine fortgehende kirchliche Freudenzeit behandelt wurden, während welcher man nicht bloß an den Sonntagen, ſondern an allen Tagen ſtehend und niemals knieend betete, und nicht faſtete**). Es war der ganze Zeitraum als Sonntags-, als Auferſtehungszeit angeſehen. Tertullian leitet dieſe kirchliche Sitte auf apoſtoliſche Tradition zurück; dasſelbe thun die apoſtoliſchen Conſtitutionen; womit wenigſtens ſo Viel verbürgt iſt, daß die Sitte ſehr alt ſein muß. Auch wählte man dieſe Zeit gern für die vorzunehmenden Taufen. Ob man ſchon innerhalb dieſes Zeitraums den Pfingſtſonntag und den Himmelfahrtstag durch beſondere Feier auszeichnete, geht aus den Aeußerungen Tertullian's nicht mit Beſtimmtheit hervor. Er braucht den Ausdruck Pentecoste für den ganzen Zeitraum, und legt dieſem die Heilsthatſachen unter, welche ſpäter die beſondere Feier dieſer Tage motiviren. So ſagt er an einer der angeführten Stellen: Exinde pentecoste ordinandis lavacris latissimum spatium est, quo et domini resurrectio inter discipulos frequentata est, et gratia spiritus sancti dedicata, et spes adventus domini subostensa, quod tunc in coelos recuperato eo, angeli ad apostolos dixerunt, sic venturum quemadmodum et in coelos conscendit. Nur Eine unter den angeführten Stellen könnte man dahin verſtehen, als ob er Pentecoste nur den beſonders gefeierten Letzten der fünfzig Tage nenne, wenn er nemlich von dem ſtehenden Gebet und von der Unterlaſſung der Faſten an den Sonntagen redet und ſagt:

*) Ad uxor. II, 4.

**) Adv. Psych. cap. 14. De orat. cap. 23. De idolol. cap. 14. De bapt. cap. 19, De cor. mil. cap. 3. cf. Iren. fragm. de pasch.

Eadem immunitate a die Paschae in Pentecosten usque gaudemus. Die Quadrageſima, die eigentliche Faſtenzeit der ſpäteren Kirche, erſcheint noch ſehr unausgebildet. Tertullian hat nur eine einzige Stelle*), die hieher gehört: Die Montaniſten wegen der Vorwürfe vertheidigend, welche ihnen die Katholiker ihrer regelmäßigen Faſten halber machen, weiſt er dieſe darauf zurück, daß ja ſie ſelbſt beſtimmte Faſtenzeiten hätten, und ſagt: Ecce enim convenio vos et praeter Pascha jejunantes citra illos dies, quibus ablatus est sponsus, et stationum semijejunia interponentes. Hier ſcheinen unter den illos dies, quibus ablatus est sponsus, nur der Charfreitag und das sabbatum magnum verſtanden werden zu können, und würde dann geſagt ſein, daß die katholiſche Kirche außer dem Charfreitage und Sabbath vor Oſtern auch in der Zeit vor dem Charfreitage faſtete. Das beſtätigt uns denn auch eine Stelle in dem Briefe, den Irenäus in den Oſterſtreitigkeiten an den Victor ſchrieb**), in welcher er ſagt, bei dem Oſterſtreit komme auch die Frage wegen des Faſtens in Betracht, aber auch dieſe Frage motivire keine Kirchentrennung, da man ja auch in anderen das Faſten betreffenden Punkten differire, denn *οἱ μὲν γὰρ οἴονται μίαν ἡμέραν δεῖν αὐτὸς νηςεύειν, οἱ δὲ δύο, οἱ δὲ καὶ πλείονας, οἱ δὲ τεσσεράκοντα ὥρας ἡμερινάς τε καὶ νυκτερινὰς συμμετρῶσι τὴν ἡμέραν αὐτῶν. Καὶ τοιαύτη μὲν ποικιλία τῶν ἐπιτηρούντων ὲ νῦν ἐφ' ὑμῶν γεγονυῖα, ἄλλα καὶ πολὺ πρότερον ἐπὶ τῶν πρὸ ἡμῶν.* Dieſe Stelle zeigt uns die ganze Sachlage: hier faſtete man nur den Charfreitag, dort den Charfreitag und den großen Sabbath, dort mehrere Tage, dort vierzig Stunden; aber bis zu einer allgemeinen Kirchenregel war es noch nicht gediehen, obgleich die Zahl Vierzig (nach 2 Moſ. 34, 28. Matth. 4, 2) bereits gefunden war. Die Montaniſten***) hatten abweichend von der katholiſchen Kirche die Sitte, daß ſie zwei

*) Adv. Psych. cap. 13.

**) Bei Euseb. hist. eccl. V, 24.

***) Adv. Psych. cap. 1. 13. 15. De resurr. carn. cap. 8.

zuſammenhängende Wochen im Jahre, jedoch mit Ausnahme der hineinfallenden Sonnabende und Sonntage in der Weiſe faſteten, daß ſie nur trockene Nahrungsmittel (seras et aridas escas) ohne Fett und Brühe (siccantes cibum ab omni carne et omni jurulentia et uvidioribus quibusque pomis) genoſſen. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß dieſe beiden hebdomades xerophagiarum in die Zeit vor den Charfreitag fielen. Die Ausdehnung auf zwei Wochen würde ſich dann daraus erklären, daß man die zwei erſten Wochen des Niſan bis zum 14ten des Monats in dieſer Weiſe heiligen zu müſſen glaubte.

Von dem Weihnachtscyclus finden wir beim Tertullian noch keine Spur. Dagegen heißt es bekanntlich bei dem gleichzeitigen Clemens von Alexandrien*): *εἶσι δὲ οἱ περιεργάτερον τῇ γενέσει τῦ σωτῆρος ἡμῶν ὐ μόνον τὸ ἔτος ἄλλα καὶ τὴν ἡμέραν προστιθέντες, ἣν φάσιν ἔτυς κη Αὐγώστυ ἐν πέμπτῃ πάχων καὶ ε᾽κάδι. Οἱ δὲ ἀπὸ Βασιλείδυ καὶ τῦ βαπτίσματος αὐτῦ τὴν ἡμέραν ἑορτάζυσι, προδιανυκτερεύοντες ἀναγνώσεσι· φάσι δὲ εἶναι τὸ πεντεκαιδέκατον ἔτος Τιβερίυ καίσαρος, τὴν πεντεκαιδεκάτην τῦ τυβὶ μηνός· τινὲς δὲ αὐτὴν ἑνδεκάτην τῦ αὐτῦ μηνός.* Wir erfahren daraus nicht allein, daß das Epiphanienfeſt bei der Secte der Baſilidianer bereits vorhanden war, ſondern mindeſtens auch, daß man in der katholiſchen Kirche bereits anfing nach der Geburtszeit des Herrn zu fragen, wenn man nicht etwa aus dem *καὶ*, mit welchem Clemens auf das Epiphanienfeſt der Baſilidianer übergeht, den nicht unberechtigten Rückſchluß machen will, daß in der katholiſchen Kirche bereits auch eine Feier der Geburt Chriſti, ein Weihnachtsfeſt beſtand, wenn auch erſt örtlich und unter Schwankungen hinſichtlich des Tages.

Parallel mit der kirchlichen Geſtaltung des Jahrs läuft die kirchliche Geſtaltung der Woche. Bei Tertullian zuerſt tritt uns entgegen, daß die heidniſche volksmäßige Benennung der Wochentage aufgegeben, daß die ganze Woche als eine heilige Zeit angeſehen wird, und daß demzufolge die einzel-

*) Strom. Lib. I. p. 147. ed. Sylburg.

nen Wochentage feriae heißen, und vom Sonntage an als feria prima, secunda etc. gezählt werden. So wird*) der Mittwoch feria quarta, der Freitag feria sexta genannt. Es lag Dem der richtige, von den Vätern ſo oft und nachdrücklich ausgeſprochene Gedanke zum Grunde, daß das ganze Chriſtenleben Ein fortlaufender Gottesdienſt ſein ſolle. An ſich und zunächſt hatte ſich daher dieſer Gedanke in der Weiſe zu verwirklichen, daß alle Tage durch das Gebet ohne Unterlaß zu feriis gemacht, geheiligt wurden. Aber ſchon die Angaben Tertullian's erweiſen, daß bereits zu ſeiner Zeit die kirchliche Sitte auch hiefür Formen geſchaffen hatte, nemlich durch die Einrichtung täglicher Gebetsſtunden einer Seits und wöchentlicher Bettage anderer Seits. Niemand kann das Gebet ohne Unterlaß entſchiedener fordern als Tertullian, wenn er ſagt**): de temporibus orationis nihil omnino praescriptum est, nisi plane omni in tempore et loco orare. Daher fordert er auch Tiſchgebet und Gebet vor dem Bade***). Ja, er verlangt von dem chriſtlichen Weibe, daß es Nachts aufſtehe zu beten †). Gleichwohl erzählt er, daß die kirchliche Sitte tägliche beſtimmte Gebetsſtunden feſtgeſetzt habe, und vertheidigt dieſen Gebrauch nicht allein, ſondern begehrt als Montaniſt noch eine Vermehrung der bisher üblichen täglichen Gebetsſtunden. So ſagt er††): De tempore vero (orationis) non erit otiosa extrinsecus observatio etiam horarum quarundam. Istarum dico communium, quae diei interspatia signant, tertia, sexta, nona, quas solemniores in scripturis invenire est. Primus spiritus sanctus congregatis discipulis hora tertia infusus est. Petrus, qua die visionem communitatis omnis in illo vasculo expertus est, sexta hora ascenderat orandi gratia in superiora. Idem cum Johanne ad nonam in templum adibat, ubi paralyticum sani-

*) Adv. Psych. cap. 2.
**) De orat. cap. 23.
***) Ibid. cap. 25.
†) Ad uxor. II, 5.
††) De orat. cap. 25. cf. Adv. Psych. cap. 2. 10.

tati reformavit suae. Etsi simpliciter se habeant sine ullius observationis praecepto, bonum tamen sit, aliquam constituere praesumtionem, qua et orandi admonitionem constringat, et quasi lege ad tale munus extorqueat a negotiis interdum, ut quod Danieli quoque legimus observatum utique ex Israelis disciplina, ne minus ter die saltem adoremus, debitores Patris et Filii et Spiritus sancti. Exceptis utique legitimis orationibus, quae sine ulla admonitione debentur ingressu lucis et noctis. Eben ſo ſagt Clemens Alexandrinus*): *τινές τε ὥρας ταχτὰς ἀνανέμησιν εὐχῇ, ὡς τρίτην φέρε τε ἕχτην καὶ ἐννάτην· — ἀλλά γε τὰς τῶν ὡρῶν διανομὰς τριχῇ διεσταμένας καὶ ταῖς ἴσαις εὐχαῖς τετιμημένας ἴσασιν οἱ γνωρίζοντες τὴν μακαρίαν τῶν ἁγίων τρίαδα μονῶν.* Aus dieſen Stellen ergiebt ſich, daß die damalige kirchliche Sitte außer dem Morgen- und Abendgebet (ingressu lucis et noctis) als tägliche Gebetsſtunden die Stunden neun Uhr Vormittags, zwölf Uhr Mittags, und drei Uhr Nachmittags fixirt hatte; und zwar erhellt aus einer weiteren Stelle Tertullian's **), daß dies nicht ohne Hinblick auf die Geſchichte der Kreuzigung des Herrn geſchehen war. Hier ſehen wir alſo die täglichen Gebetsſtunden, denen wir ſeit der neuteſtamentlichen Zeit nicht wieder begegnet ſind, bereits durch die Sitte fixirt.

Aber man begnügte ſich nicht, alle Wochentage durch Beobachtung beſtimmter Gebetsſtunden zu feriis zu machen, ſondern hob auch aus der Reihe der Wochentage zwei heraus und machte ſie zu gottesdienſtlichen Tagen. Man wählte den Mittwoch, als an welchem die Juden den Rath wider den Herrn gefaßt hatten, und den Freitag als den Todestag des Herrn, alſo die feria quarta et sexta, oder die quarta et sexta sabbati, wie Tertullian ſie nennt. Dieſe gottesdienſtlichen Wochentage zuſammen mit dem Sonntage bildeten alſo in der Anordnung der Woche dieſelbe Idee ab, welche der An-

*) Strom. Lib. VII. p. 306. ed. Sylburg.
**) Adv. Psych. cap. 10.

ordnung des Kirchenjahrs zu Grunde lag. Dieſe gottesdienſtlichen Wochentage hießen dies stationum, eine, wie Tertullian bemerkt*), aus dem militairiſchen Sprachgebrauche hergenommene Benennung: Die Chriſten, die milites Christi, wollten an dieſen Tagen ihren Wachedienſt thun. Dieſer Beſtimmung dieſer Tage für das Wachen und Beten und den ihnen unterliegenden Thatſachen des Verraths und des Todes des Herrn entſpricht denn auch die Weiſe ihrer Begehung. Sie waren zunächſt Bettage. Aber nicht ſowohl bitten und dankſagen wollte man an ihnen, als vielmehr abbitten: non enim oramus tantum, sed et deprecamur, et satisfacimus deo domino nostro, ſagt Tertullian von dieſen Gottesdienſten**). Daher geſchah auch an dieſen Tagen alles Gebet unter Kniebeugung. Das private Gebet geſchah an allen Tagen, ausgenommen an den Sonntagen und durch die ganze Quinquageſima, unter Kniebeugung, aber an den diebus stationum geſchah auch das gottesdienſtliche Gebet unter Kniebeugung, während an den Sonntagen ſtehend gebetet ward***). Daher wurden ſie auch im Gegenſatze gegen die Sonntage, an welchen nicht gefaſtet werden durfte†), als Feſttage gehalten, und zwar pflegte man in der katholiſchen Kirche bis 3 Uhr Nachmittags zu faſten (daher der Ausdruck semijejunia), während die Montaniſten die Faſten bis zum Abend auszudehnen pflegten††). Faſten als privates Mittel der frommen Uebung waren auf Grundlage neuteſtamentlicher Vorgänge und Ausſprüche von jeher in der Kirche üblich geweſen. Auch erzählt uns Tertullian†††), daß die Biſchöfe während öffentlicher Calamitäten oder beim Bevorſtehen ſolcher in ihren Diöceſen Faſten auszuſchreiben pflegten, und daß die Synoden in Griechenland, ehe ſie an ihre Verhandlungen

*) De orat. cap. 14. Adv. Psych. cap. 10.
**) De orat. cap. 23.
***) De orat. cap. 23. De cor. mil. cap. 3.
†) De cor. mil. cap. 3.
††) Adv. Psych. cap. 1. 2. 10. 13. 14.
†††) Adv. Psych. cap. 13. Ad Scap. cap. 4.

gingen, mit einander ein Faſten hielten. Jene Einrichtung der dies stationum zu Faſttagen aber erhob das Faſten zur regelmäßigen kirchlichen Ordnung. Aber dieſe dies stationum wurden nun weiter auch mit vollem und vollſtändigem Gottesdienſt begangen, und wir haben hier das erſte Beiſpiel, daß vollſtändiger Gemeindegottesdienſt mit Abendmahl auch an anderen als an den Sonntagen ſtattfand. Es erhellt dies aus einer Stelle*), wo Tertullian es tadelt, daß die Meiſten (plerique) meinten, ſie könnten an den Stationstagen nicht bei den Opfer- und Abendmahlsgebeten (sacrificiorum orationibus) zugegen bleiben, weil ſie dann auch den Leib des Herrn nehmen müßten, nach Empfang der Communion aber nicht im Zuſtande des Büßens verbleiben dürften, ſondern dann gedrungen wären, das Faſten abzubrechen. Daß aber zu Tertullian's Zeit die „Meiſten" ſich hierin nicht finden konnten, iſt zugleich ein klarer Beweis dafür, daß die Begehung der Stationstage mit vollem Abendmahlsgottesdienſt noch nicht allzulange in Gebrauch ſein konnte.

Außer den Stationstagen erwähnt Tertullian von Wochengottesdienſten noch der Vigilien, insbeſondere der Oſtervigilien, aber ſo kurz und beiläufig, daß über die Art ihrer Feier Nichts erhellt**).

Dagegen verſteht ſich von ſelbſt, daß Tertullian hinſichtlich des Sonntags keine andere Lehre führt als ſeine Vorgänger. Er iſt ihm der dominicus dies, der dominicus dies resurrectionis. Nur inſofern bietet er hier etwas Neues, als er ſagt***): Nos vero, sicut accepimus, solo die dominico resurrectionis non ab isto (dem Kniebeugen) tantum, sed omni anxietatis habitu et officia cavere debemus, differentes etiam negotia, ne quem diabolo locum demus, und uns damit das erſte Zeugniß davon giebt, daß man den Sonntag durch Arbeitseinſtellung feierte.

*) De orat. cap. 14.
**) Ad uxor. II, 4. De orat. cap. 29.
***) De orat. cap. 23.

Aber außer den Feſt-, Sonn- und Stationstagen — die ſpäter zu beſprechenden Märtyrer- und Todtenfeſte ausgenommen — kennt Tertullian keine weiteren gottesdienſtlichen Tage, am wenigſten täglichen Gottesdienſt; vielmehr läßt ſich aus ſeinen Schriften zur Evidenz der Beweis führen, daß voller Gottesdienſt mit Abendmahl nur an jenen vorgedachten Tagen gehalten ward. Wir haben nemlich ſchon oben geſehen, daß die Feier vollen Gottesdienſtes ſelbſt an den Stationstagen noch nicht allzu alten Datums ſein konnte, da ſich die „Meiſten" noch nicht in die Sache zu ſchicken wußten. Weiter aber räth nun Tertullian*) Denen, welche das Abendmahl nicht an den Stationstagen genießen wollten, um nicht in ihrem Faſten unterbrochen zu werden, daß ſie den Leib des Herrn nehmen und aufbewahren (accipere et reservare), und dann nach Beendung ihres Faſtens genießen möchten. Um dieſen Rath zu verſtehen, muß man Folgendes bemerken: Wir haben ſchon von Juſtin gehört, daß man die Abendmahlsgaben durch die Diaconen den Abweſenden zu ſchicken pflegte. Das hier im Principe Angefangene gewann nun bald eine ſehr weite Extenſion. Irenäus erzählt uns in dem Briefe, den er wegen des Oſterſtreits an den Biſchof Victor von Rom ſchrieb**), daß die Biſchöfe einander die Euchariſtie, d. h. die conſecrirten Abendmahlselemente, als Zeichen der chriſtlich kirchlichen Gemeinſchaft zuzuſchicken pflegten. Und wenn Tertullian***) dem Weibe räth, keinen heidniſchen Mann zu heirathen, weil ein ſolcher nicht wiſſen werde, was ſie thue, wenn ſie vor jeder häuslichen Mahlzeit Etwas eſſe, und es nicht glauben, ſondern mißtrauiſch werden werde, wenn ſie ihm dann ſage, daß es Brod ſei; ſo ſehen wir daraus, daß es damals Sitte war, auch wenn man nicht faſtete, von dem conſecrirten Abendmahlsbrode mit nach Hauſe zu nehmen, und davon vor jeder häuslichen Mahlzeit zu genießen. Es

*) De orat. cap. 14.
**) Bei Euseb. hist. eccles. V, 24.
***) Ad uxor. II, 5.

ging dies ſehr wohl an, da man, wie wir weiterhin ſehen werden, die Abendmahlsgaben nicht mit dem Munde, ſondern mit der Hand empfing. Der obige Rath an die Faſtenden iſt alſo dahin zu verſtehen: ſie ſollten den Leib des Herrn, den ſie im Gottesdienſte der Stationstage empfingen, nicht gleich genießen, ſondern mit nach Hauſe nehmen, und da nach Beendung der Faſten eſſen. Dieſe Sitte aber, den Leib des Herrn mit nach Hauſe zu nehmen, die doch mit dem Weſen der communio nicht mehr in Einklang ſtand, vielmehr als ein Anfang der Communion sub una anerkannt werden muß, würde ſich ſchwerlich gebildet haben, wenn man Gelegenheit gehabt hätte, ihn täglich im Gottesdienſt zu empfangen. Ferner giebt Tertullian*) an, daß nur an Sonntagen und in der Quinquageſima ſtehend gebetet werde, ſetzt aber dieſen Tagen als die Tage des knieenden Gebets nur die Faſt- und Stationstage entgegen, obgleich ſonſt privatim an allen Tagen und namentlich auch am Sabbath knieend gebetet wurde. Er hat alſo an dieſer Stelle nur das Knieen unter dem gottesdienſtlichen Gebet und die gottesdienſtlichen Tage vor Augen, und zählt unter die letzteren nur die Sonn- und die Stationstage. An einer anderen Stelle**) ſagt er: Eucharistiae sacramentum, et in tempore victus, et omnibus mandatum a domino, etiam antelucanis coetibus, nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus. Wir überſetzen die ſchwierige Stelle: „Wir nehmen das Sacrament der Euchariſtie, das ſowohl in der Zeit des Speiſens als auch für alle, auch die frühmorgendlichen Zuſammenkünfte vom Herrn geordnet iſt, jedoch auch aus keiner anderen als aus der Vorſteher Hand.“ Man genoß alſo das Abendmahl nicht allein vor jeder Mahlzeit, ſondern auch immer, wenn man zuſammenkam, auch in den Frühgottesdienſten des Sonntags; aber ſo wenig wie vor jeder Mahlzeit, ſo wenig in den Frühgottesdienſten ward das Abendmahl gefeiert, conſecrirt, ſondern man aß dann

*) De orat. cap. 23.

**) De coron. mil. cap. 3.

Brod, welches man aus den Abendmahlsgottesdienſten der Sonn- und Stationstage mitgenommen hatte; daher fügt Tertullian, was er ſonſt nicht nöthig gehabt hätte, reſtringirend hinzu, daß dennoch nur aus der Hand der Presbyter empfangenes Brod genoſſen werde. Auch das iſt zu bemerken, daß colligere (Gemeindegottesdienſt halten) und dominica solemnia celebrare gleichbedeutend gebraucht werden; der letztere Ausdruck aber kann doch nicht anders verſtanden werden als „die übliche Feier des Tages des Herrn, des dies dominicus begehen"*). An derſelben Stelle werden auch nächtliche gottesdienſtliche Zuſammenkünfte als etwas Ungewöhnliches, nur durch die Verfolgungen Veranlaßtes hingeſtellt. Völlig entſcheidend endlich in dieſer Frage iſt Folgendes: Tertullian vertheidigt**) ausführlich die Chriſten gegen den Vorwurf der Heiden, daß ſie Alles geheim hielten, und ſagt hier unter Anderem: die Heiden wüßten ja wie Alles, ſo auch die Tage der Zuſammenkünfte der Chriſten, und eben deßhalb würden die Chriſten verſtört und ſelbſt in ihren verheimlichten Zuſammenkünften ergriffen (scitis et dies conventuum nostrorum; itaque et obsidemur et opprimimur, et in ipsis arcanis congregationibus detinemur). Wenn die Chriſten alltäglich gottesdienſtlich zuſammengekommen wären, hätte Tertullian wohl ſagen können, daß die Heiden die Stunden der Zuſammenkünfte wußten; aber die Chriſten kamen eben nicht täglich, ſondern an den Heiden bekannten beſtimmten gottesdienſtlichen Tagen, nemlich an den oben erwähnten zuſammen. Dieſen beſtimmten Ausſagen gegenüber müſſen wir denjenigen Stellen des Tertullian, in denen Harnack***) Andeutungen von täglicher Abendmahlsfeier findet, die Beweiskraft abſprechen: ſie erklären ſich völlig aus dem täglichen Genuſſe des mit nach Hauſe genommenen geweihten Brodes.

Iſt dies aber richtig, ſo müſſen wir unſere ſchon oben

*) De fuga in persec. cap. 14.
**) Ad Nation. I, 7.
***) A. a. O. S. 323.

(S. 248) ausgesprochene Behauptung wieder aufnehmen: daß die Ansicht, die Christengemeinden hätten ursprünglich täglich Gemeindegottesdienst gehalten, nicht begründet sei. Wenn man von der Stelle Apg. 2, 46 absieht, die sich auch anders verstehen läßt, so spricht Nichts dafür. Die erste Spur davon, daß man außer dem Sonntage Abendmahlsgottesdienst hielt, finden wir bei Tertullian, und da wissen sich die „Meisten" noch nicht darein zu finden, und die neue Einrichtung verstößt noch gegen andere Anschauungen und Praxen des christlichens Lebens. Und auch bei Tertullian ist noch nicht von täglichem Abendmahlsgottesdienste die Rede. Aber von der Zeit Tertullian's an können wir schrittweise verfolgen, wie man nun auch nicht bei den zwei Stationstagen stehen bleibt, sondern unaufhaltsam bis zur täglichen Messe und demnächst auch darüber hinaus fortschreitet. So ist der Verlauf gewesen, und so ist er erklärlich. Aber unerklärlich wäre es, wie man von dem ursprünglichen und apostolischen täglichen Abendmahlsgottesdienst zum sonntäglichen, und dann wieder durch die Stationstage hindurch zum täglichen gekommen sein sollte.

Uebrigens darf man sich nicht denken, daß die Gottesdienste der Stationstage, wenn auch an ihnen Abendmahl gehalten wurde, dem sonntäglichen in aller Weise gleich gewesen wären. Vielmehr fand eine tief greifende Abweichung statt: es fehlte bei den Abendmahlsgottesdiensten der Stationstage von vorn herein die Betheiligung der ganzen Gemeinde, und ward auch nie erreicht. Eine Stelle Tertullian's*) zeigt uns dies. Er vertheidigt da die schärferen montanistischen Fasten gegen die Einwürfe der psychischen Kirchlichen. Diese Einwürfe aber richteten sich nicht bloß gegen die Xerophagieen, und dagegen daß die Fasten an den Stationstagen nicht mit 3 Uhr Nachmittags geschlossen, sondern bis Abend fortgesetzt werden sollten, sondern auch gegen das Verlangen der Montanisten, daß sich an den Fasten und an den Zusammenkünften

*) Adv. Psych. cap. 1. 2. 10. 13. 14.

der Stationstage in commune omnes betheiligen ſollten; ſie behaupteten dagegen, dies ſei von jeher ex arbitrio, pro temporibus et causis uniuscujusque geweſen, einzeln dagegen möchten ſie dazu kommen und ohne geſetzlichen Zwang. Daraus erkennen wir die ganze Sachlage. Wenn man Wochengottesdienſte wollte, ſo mußte man Predigt- und Gebetsgottesdienſte daraus machen, und nicht Abendmahlsgottesdienſte, deren Idee die communio der ganzen Gemeinde erheiſcht, welche aber außer den Sonntagen nicht herzuſtellen iſt. Dieſe weiſe Beſchränkung übte man nicht, ſondern hielt an den Stationstagen Abendmahlsgottesdienſte. Die Folge davon war, daß die Maſſe der Gemeinden zu denſelben nicht kam. Freilich ſtellten nun die ernſteren Geiſter, zu denen der Montaniſt Tertullian jedenfalls gezählt werden muß, zu Anfang noch die Forderung an die Gemeinden, daß ſie auch an dieſen Tagen in commune omnes kommen müßten. Aber es lag in der Natur der Sache, daß dieſer Forderung nicht entſprochen ward. So gewöhnte man ſich endlich daran, das Abendmahl auch ohne die Gemeinde zu feiern, und kam allmählich auf dieſem Wege bis zur Stillmeſſe und zum opus operatum.

Außer den Sonn- und Stationstagen kam vollſtändiger Gottesdienſt mit Abendmahl noch vor an den Jahrestagen der Verſtorbenen, und an den Geburts-, d. h. Todestagen der Märtyrer. Tertullian ſagt*): Oblationes pro defunctis, pro natalitiis annuo die facimus, und nennt dies eine unvordenklich alte Sitte. An einer anderen Stelle**) widerräth er dem Wittwer, die zweite Frau zu nehmen: Du würdeſt doch innerlich der erſten nie los werden, pro cujus spiritu postulas, pro qua oblationes annuas reddis. An einer dritten Stelle***) widerräth er der Wittwe die zweite Heirath, ſie werde doch den erſten Man nicht los, enimvero et pro anima ejus orat,

*) De cor. mil. cap. 3.
**) De exhort. castit. cap. 11.
***) De monog. cap. 10.

et refrigerium interim adpostulat ei et in prima resurrectione consortium, et offert annuis diebus dormitionis ejus. Wir ſehen hieraus, daß dieſe Gottesdienſte auch an allen Wochentagen gehalten wurden, denn ſie wurden an den Jahrestagen, wie ſie gerade fielen, gehalten; und daß dann vollſtändiger Gottesdienſt mit Abendmahl gehalten wurde, denn es wurden Oblationen dargebracht, was nur im Abendmahlsact geſchehen konnte. Uebrigens verliefen dieſe Gottesdienſte wie der ſonntägige, nur daß in den Dankſagungsgebeten vor dem Abendmahl unter Darbringung von Gaben des Verſtorbenen, des Märtyrers gedacht wurde. Wie dies geſchah, und was dies bedeutete, davon wird weiterhin zu reden ſein.

Von außerſonntägigen Gottesdienſten kommen bei Tertullian nur noch die Agapen vor. Wir haben geſehen, daß man zur Zeit des Plinius die gemeinſamen Mahle von den Gottesdienſten trennte, und daß man ſie ſeitdem geſondert als Agapen, Liebesmähler hielt. In ſolcher Eigenſchaft finden wir ſie nun noch bei Tertullian. Er beſchreibt ſie ſo*): coena nostra de nomine rationem sui ostendit: Id vocatur, quod dilectio paenes Graecos est. Quantiscunque sumtibus constet, lucrum est pietatis nomine facere sumtum, siquidem inopes quoque refrigerio isto juvamus. — Si honesta causa est convivii, reliquum ordinem disciplinae aestimate, qui sit, de religionis officio: nihil vilitatis, nihil immodestiae admittit; non prius discumbitur quam oratio ad deum praegustetur; editur quantum esurientes capiunt, bibitur quantum pudicis est utile; ita saturantur, ut qui meminerint etiam per noctem adorandum deum sibi esse; ita fabulantur, ut qui sciant dominum audire. Post aquam manualem et lumina, ut quisque de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium deo canere; hinc probatur, quomodo biberit. Aeque oratio convivium dirimit; inde discedit — ad eandem curam modestiae et pudicitiae, ut qui non tam coenam coenaverint quam disciplinam. Alſo vor dem Niederſitzen

*) Adv. gent. cap. 39.

Tiſchgebet, man aß und trank nicht über das Bedürfniß; während des Eſſens führte man geiſtliche Geſpräche, nach dem Eſſen wuſch man die Hände, es ward Licht gebracht, und man ſang Pſalmen oder Anderes. Eine Hauptabſicht bei den Agapen war ſchon damals die Speiſung der Armen. Die Geiſtlichen erhielten dabei, wie wir aus einer anderen Stelle Tertullian's*) erſehen, zu Ehren ihres Amtes eine doppelte Portion. Von dieſer faſt idylliſchen Beſchreibung weicht nun aber das Urtheil weit ab, welches Tertullian**) als Montaniſt über die Agapen fällt; er tadelt die pſychiſchen Kirchlichen ſpottweiſe, daß ſie lieber Agapen als Faſten hielten: sed major his est agape, quia per hanc adolescentes tui cum sororibus dormiunt, appendices scilicet gulae lascivia atque luxuria est. Namentlich ergießt er ſeinen Spott über die doppelte Portion der Geiſtlichen. Aber nicht bloß der montaniſtiſche Rigoriſt ſpricht ſo, ſondern auch Clemens Alexandrinus nennt die Agapen ein *σαρκικὸς καὶ φθοροποιὸς βίος, ὃν ἀγάπην τινὲς τολμῶσι καλεῖν*. So geſchah es denn, daß ſie, wie wir ſpäter ſehen werden, Beſtimmung und Character veränderten, und Armenſpeiſungen wurden. Als Liebesmähler blieben ſie nur bei den zu conventiculoſen Zuſammenkünften geneigten Häretikern in Anſehen. So ſagt Petrus in den clementiniſchen Homilien, nachdem er ſeine Hörer zur Liebe und gegenſeitigen Hülfleiſtung ermahnt hat***): er wiſſe aber auch, daß ſie ſo handeln würden, wenn ſie Liebe in ihr Gemüth pflanzten; dazu gebe es ein Mittel, den gemeinſamen Genuß des Salzes nemlich; ſie ſollten daher öfter Mahle mit einander halten, damit ſie die Liebe nicht verlören, denn die Liebe ſei eine Urſache der Wohlthätigkeit, die Wohlthätigkeit aber eine Urſache des Heils; darum ſollten Alle allen Brüdern ihre Nahrung gemein machen, wohl wiſſend, daß ſie Zeitliches ſchenkend Ewiges empfangen würden.

*) Adv. Psych. cap. 17.

**) Ibidem.

***) Ep. Clem. ad Jacob. cap. 9. p. 16. ed. Dressel.

Wenden wir uns nun den ſonntägigen Gottesdienſten zu, ſo erwähnt Tertullian Ein Mal in der ſchon oben S. 356 angeführten Stelle*) vorhandener Frühgottesdienſte (coetus antelucani). Seit Plinius haben wir keine Spur von dieſen Sonntagsmetten wieder gefunden; bei Tertullian finden wir nun nicht nur ihr Vorhandenſein bezeugt, ſondern wir glauben auch mit Harnack (a. a. O. S. 354) auf dieſe Sonntagsmetten beziehen zu müſſen, was Tertullian adv. gent. cap. 39 ſagt: Coimus in coetum et congregationem, ut ad deum, quasi manu facta, precationibus ambiamus; haec vis deo grata est; oramus etiam pro imperatoribus, pro ministeriis eorum, ac potestatibus seculi, pro rerum quiete, pro mora finis. Es waren alſo Gebetsgottesdienſte. Außerdem haben wir ſchon oben geſehen, daß man auch in ihnen des Herrn Leib genoß, obgleich nicht in ihnen Abendmahl gehalten, conſecrirt ward. Es bleibt uns hiernach nur noch der ſonntägige Hausgottesdienſt, der eigentliche Gemeindegottesdienſt mit Abendmahl näher zu betrachten.

Wir ſchicken vorauf, was ſich bei Tertullian über die Einrichtung der gottesdienſtlichen Räume u. ſ. w. findet, da die größere Formentwickelung in dieſen Dingen auch für die Geſtaltung der Liturgie von Bedeutung iſt. Bei Tertullian nun finden wir zuerſt bezeugt, daß man eigne gottesdienſtliche Gebäude, Kirchen hatte: ſie heißen ecclesiae, domus dei**). In den Kirchen aber hatte man bereits Altäre. Tertullian ſpricht***) davon, wie nothwendig einem in Sünde gefallenen Chriſten die Pönitenzleiſtung ſei, und ausführend, in welchen Leiſtungen dieſelbe beſtehe, ſagt er, der Büßende müſſe ſein Gebet durch Faſten nähren, Tag und Nacht zu ſeinem Herrn ſchreien, ſich den Presbytern zu Füßen werfen, und aris dei adgeniculari. Um aber die Bedeutung des Altars zu erken-

*) De cor. mil. cap. 3.

**) De anima cap. 9. De fuga in pers. cap. 3. De idolol. cap. 7. De cor. mil. cap. 3.

***) De poenit. cap. 9. cfr. de orat. 14.

nen, müſſen wir noch etwas weiter zurückgehen. Schon Ignatius ſagt an einer Stelle ſeiner Briefe, der Altar der Chriſten ſeien die Wittwen und Waiſen. Natürlich iſt hieraus nicht zu entnehmen, daß die Chriſten ſchon zu Ignatius' Zeit Altäre gehabt hätten; es heißt einfach, die Wittwen und Waiſen ſeien Diejenigen, an welchen als an Gottes Statt die Chriſten den dem Letzteren ſchuldigen Dank erſtatteten, ſeien gleichſam die Stätte, auf welche die Chriſten ihre Liebesgaben, ihre Opfer niederlegten. Von einer anderen Seite faßt Irenäus die Bedeutung des Altars, wenn er am Schluſſe der oben S. 328 aus dem Werke gegen die Häreſieen mitgetheilten Stelle unter Beziehung auf Offenb. 15, 5. 21, 3 ſagt, der Altar und der Tempel ſeien im Himmel, denn dahin richteten wir unſere Gebete und Opfer. Auch dieſe Stelle ſagt nicht aus, daß man in den Verſammlungsorten bereits Altäre hatte. Aber als man nun in den Kirchen Altäre hatte, übertrug man auf dieſelben jene Auffaſſungen: der Altar war der Ort, wo Gott wohnend gedacht ward, der die Hütte Gottes bei den Menſchen vorſtellte, und dahin man folglich die Gebete im Gottesdienſt richtete, und auf den man die Liebesgaben niederlegte, da man die chriſtlichen Opfer opferte; und in der Geſtaltung derſelben richtete man ſich einer Seits nach den altteſtamentlichen betreffenden Stellen, anderer Seits nach jenen von Irenäus herbeigezogenen Stellen der Offenbarung. — Auch Gottesäcker (areae sepulturarum nostrarum*) hatte man ſchon. — Nicht minder ſcheint es, daß bereits die Geiſtlichen eine beſondere Amtskleidung trugen, wenn Tertullian ſagt**): Cum extollimur et inflamur adversus clerum, tunc unum omnes sumus, tunc omnes sacerdotes, quia sacerdotes nos deo et patri fecit; cum ad peraequationem disciplinae sacerdotalis provocamur, deponimus infulas, et impares sumus. Freilich könnte dies bei Tertullian ein rhetoriſcher Ausdruck ſein; aber das Vorhandenſein einer Amtstracht wird

*) Ad Scap. cap. 3.
**) De monog. cap. 11.

doch durch den Umſtand wahrſcheinlich, daß die weiße Kleidung der Neophyten bereits üblich war.

Gehen wir nun zu dem Gemeindegottesdienſte über, ſo finden wir der uns bekannten drei Haupttheile derſelben, der Schriftlectionen mit Predigt, der Darbringung der Gebete und Opfer, der Communion, bei Tertullian ſehr häufig, erwähnt. Wir ſtellen erſt zuſammen, was ſich über dieſe einzelnen Haupttheile findet, und handeln dann von der Zuſammenordnung derſelben. Dabei werden wir aber ein eigenthümliches Verfahren beobachten müſſen, da die inmittelſt eingeführte Arcandisciplin unſern Quellen eine etwas eigenthümliche Beſchaffenheit giebt.

Tertullian erwähnt*) der Greuel, welche den Chriſten durch die unter den Heiden umtreibenden Gerüchte Schuld gegeben wurden; er fragt entgegen, woher denn die Heiden von dieſen Greueln, die namentlich in den gottesdienſtlichen Zuſammenkünften getrieben werden ſollten, unterrichtet wären? von den Chriſten ſelbſt, die dieſer Greuel ſchuldig ſein ſollten, gewiß nicht, da dieſe durch das den Myſterien zukommende Schweigen gebunden ſeien, auch ja durch dergleichen Mittheilungen ſich nur der Beſtrafung ausſetzen würden. Alſo müßten Nichtchriſten die Urheber dieſer Gerüchte ſein; Nichtchriſten aber könnten von Dem, was die Chriſten trieben, Nichts wiſſen, da durch die Initiationen von der Gemeinſchaft der Chriſten alle Profanen fern gehalten würden, was auch um ſo mehr gelänge, als dermalen ſchon die Furcht die Ungläubigen von der chriſtlichen Gemeinſchaft zurückhalte. Die Stelle lautet: Imo a quibus prodi potuit? ab ipsis enim reis non utique, cum vel ex forma omnium mysteriorum silentii fides debeatur. Samothracia et Eleusinia retinentur; quanto magis talia, quae prodita interim etiam humanam animadversionem provocabunt, dum divina servatur. Si ergo non ipsi proditores sui, sequitur ut extranei, et unde extraneis notitia? cum sem-

*) Apol. adv. gent. cap. 7.

per etiam piae initiationes arceant profanos et ab arbitris caveant, nisi si impii minus metuunt. Und ganz in demſelben Zuſammenhange ſagt er an einer andern Stelle*): Ab ipsis enim Christianis (famam potuisse in totum orbem dari) non opinor, cum vel ex forma ac lege omnium mysteriorum silentii fides debeatur; quanto magis talium, quae prodita non evitarent interim humana animadversione praesentaneum supplicium. Si ergo non ipsi proditores sui, sequitur ut extranei. Oro vos, extraneis unde notitia? cum etiam justa et licita mysteria omnem arbitrii extraneum caveant? Alſo, die gottesdienſtlichen Zuſammenkünfte der Chriſten werden geſchloſſen gehalten, wie die Myſterien; das Mittel dazu Zutritt zu erhalten iſt der Katechumenat, der den Initiationen zu den heidniſchen Myſterien vergleichbar iſt; nur wer ſo initiirt iſt, wird zu den Gottesdienſten zugelaſſen; wer aber zu denſelben zugelaſſen iſt, muß darüber ein unverbrüchliches Schweigen beobachten. Zur Ergänzung dient eine dritte Stelle**), in welcher er die Lahheit und Ordnungsloſigkeit tadelt, mit welcher in den häretiſchen Gemeinſchaften verfahren wurde: Non omittam ipsius etiam conversationis haereticae descriptionem; quam futilis, quam terrena, quam humana sit, sine gravitate, sine auctoritate, sine disciplina, ut fidei suae congruens. In primis, quis catechumenus, quis fidelis, incertum est: pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant; etiam ethnici, si supervenerint; sanctum canibus et porcis margaritas, licet non veras, jactabunt. Simplicitatem volunt esse prostrationem disciplinae, cujus penes nos curam lenocinium vocant; pacem quoque passim cum omnibus miscent. Nihil enim interest illis, licet diversa tractantibus, dum ad unius veritatis expugnationem conspirent. Omnes scientiam pollicentur: ante sunt perfecti catechumeni, quam edocti. Ipsae mulieres haereticae, quam procaces! quae audeant docere, contendere, exorcismos agere,

*) Ad nation. cap. 7.

**) De praescript. haer. cap. 41.

curationes repromittere, fortasse an et tingere? Ordinationes eorum temerariae, leves, inconstantes. Nunc neophytos conlocant, nunc seculo obstrictos, nunc apostatas nostros, ut gloria eos obligent, quia veritate non possunt. Nusquam facilius proficitur quam in castris rebellium, ubi, ipsum esse illic, promereri est. Itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus, qui cras lector; hodie presbyter, qui cras laicus. Nam et laici sacerdotalia munera injungunt. Aus dem Tadel, den Tertullian hier über die Häretiker ausſpricht, erkennen wir, was ihm als die kirchliche Ordnung gilt. Er macht drei Klaſſen: Ungläubige, Katechumenen, und Gläubige. Die Erſten ſind ganz von den gottesdienſtlichen Zuſammenkünften ausgeſchloſſen, während ſie den Letzten ganz offen ſtehen; dagegen gebührt den Katechumenen ein beſchränkter Zutritt. Sie ſollen adire, audire und orare, aber nur nicht pariter ac fideles. Auch giebt er die Grenze an: bis zum Friedenskuß ausſchließlich mögen ſie Theil nehmen, denn den Friedenskuß dürfen die Gläubigen nicht mehr mit Anderen theilen. Dabei aber macht er unter den Katechumenen ſelbſt einen Unterſchied zwiſchen perfectis und edoctis, und es iſt wahrſcheinlich, daß dieſe verſchiedenen Katechumenenklaſſen auch ein verſchiedenes Verhältniß zum Gottesdienſt gehabt haben, daß vielleicht überhaupt nur die perfecti zum Gottesdienſt zugelaſſen wurden, oder daß die noch nicht perfecti wenigſtens in noch beſchränkterem Maaße als die perfecti daran Theil nehmen durften; doch erfahren wir hierüber bei Tertullian nichts Näheres. In denſelben Verhältniſſen wie die Katechumenen ſtanden die Poenitentes, die wegen grober Sünden mit Kirchenbuße Belegten; ſie durften dem homiletiſchen Theil des Gottesdienſtes und einem Theil der Gebete beiwohnen, aber dem eigentlichen Gemeindegebet, dem Friedenskuſſe, dem Abendmahlsacte nicht: Summum futuri judicii praejudicium est, si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegetur*). Denn

*) Adv. gent. cap. 39.

daß dieſe Worte nicht ſo zu nehmen ſind, als ob die Poenitenten ganz vom Gottesdienſte ausgeſchloſſen wären, erweiſen andere Stellen, in welchen ihre Gegenwart beim Gottesdienſte vorausgeſetzt wird, namentlich die oben angeführte, wo von ihnen verlangt wird, daß ſie am Altar knieen. Demnach nun ſind die thatſächlichen Verhältniſſe die nemlichen, wie wir ſie zu Juſtin's Zeit fanden: der Gemeindegottesdienſt war den Ungläubigen ganz geſchloſſen, aber wenigſtens die reiferen Katechumenen durften dem homiletiſchen Theil beiwohnen, und auch das allgemeine Kirchengebet mit beten, bis es zum ſpeciellen Gemeindegebet überging, deſſen Siegel der Friedenskuß war. Aber die innere Auffaſſung dieſes Thatbeſtandes und die daraus gezogenen factiſchen Conſequenzen ſind nun doch bei Tertullian ſchon ganz andere: der Gemeindegottesdienſt hat ihm die Natur der Myſterien; Taufe und Katechumenat ſind ihm die Initiation in dieſe Myſterien; aus der Myſteriennatur folgt aber nicht allein, daß kein Ungeweihter dabei ſein darf, ſondern auch daß die Eingeweihten zum unverbrüchlichen Schweigen verpflichtet ſind. Das iſt weſentlich verſchieden von Juſtin's Auffaſſungen. Auch Juſtin vergleicht wohl die chriſtlichen Gottesdienſte mit den Myſterien, aber nur um an dieſem Analogon den Heiden deutlich zu machen, was in jenen geſchehe. Auch Juſtin hält feſt, daß Ungläubige nicht am chriſtlichen Cultus Theil nehmen können, aber nur weil ſie ja nicht mit zu beten, zu danken, zu genießen vermögen, weil ſie müſſige Zuſchauer ſeien, und in dieſer Rückſicht ihre Anweſenheit eine Herabwürdigung des chriſtlichen Gottesdienſtes ſein würde. Dagegen iſt bei Tertullian der chriſtliche Gottesdienſt ein Geheimcultus. Und er zieht auch die practiſchen Conſequenzen daraus. Während Juſtin von der richtigen Annahme ausgeht, daß die Ungläubigen, wenn ſie auch nicht beim chriſtlichen Gottesdienſt anweſend ſein dürfen, doch wiſſen können und Zwecks ihrer Bekehrung ſogar wiſſen müſſen, was in demſelben vorgeht, und daher in aller Offenheit davon vor dem heidniſchen Kaiſer redet, ſchweigt dagegen Tertullian namentlich von dem Opfer- und Abendmahlsact

gänzlich. Wenn er in ſeinem Apologeticus adv. gent. cap. 39 das gottesdienſtliche Leben der Chriſten zu beſchreiben verſpricht, ſo beſchreibt er doch nur den homiletiſchen Theil genauer, bricht aber bei den Oblationen plötzlich ab, und beſchreibt ſtatt des Abendmahls die Agapen. Und wo er ſonſt vom Act der Oblationen und des Abendmahls redet, da ſpricht er nur in kurzen, bloß den mit der Sache Bekannten verſtändlichen Andeutungen davon. Von der dogmatiſchen Bedeutung dieſer disciplina arcani und ihrer Rückwirkung auf den Cultus werden wir weiterhin zu reden haben; für hier entnehmen wir uns daraus nur, daß wir bei der folgenden Unterſuchung über die Geſtalt des Gottesdienſtes bei Tertullian uns häufig, namentlich beim Abendmahlsact, an Andeutungen und Anſpielungen zu halten haben werden.

Den erſten homiletiſchen Theil des Gottesdienſtes beſchreibt uns Tertullian kurz an einer Stelle*), wo er von einer montaniſtiſchen Clairvoyante erzählt, die im Gottesdienſte ihre Geſichte ſah, und den Stoff für dieſe Geſichte eben aus Demjenigen hernahm, was im Gottesdienſt geſchah: jam vero prout scripturae leguntur, aut psalmi canuntur, aut adlocutiones proferuntur, aut petitiones delegantur, ita inde materiae visionibus subministrantur. Was nun zuerſt die Lectionen betrifft, ſo muß die ganze Schrift, altes Teſtament, Evangelium und Apoſtolos in den Gottesdienſten geleſen ſein; denn Tertullian ſagt**) von den Dämonen, in ihrem Eifer Böſes und Schaden zu thun, ſuchten ſie auch die Pläne Gottes zu erlauſchen, ehemals hätten ſie dieſelben aus den Predigten der Propheten herausgebracht, jetzt horchten ſie ſie aus der Verleſung der Lectionen heraus: dispositiones etiam dei, et tunc prophetis concionantibus exceperunt, et nunc lectionibus resonantibus carpunt. Offenbar ſind da unter den Propheten allge-

*) De anima cap. 9.

**) Adv. gent. cap. 22.

mein alle Männer zu verſtehen, die da geredet haben getrieben von dem heiligen Geiſt, die neuteſtamentlichen wie die altteſtamentlichen; er ſetzt die Zeit der Offenbarung und die Zeit der Kirche einander entgegen; dann aber müſſen die lectiones eben ſo allgemein als die der ganzen Schrift A. und N. Teſtaments genommen werden. Eben dahin ſcheint es zu verſtehen, wenn er von dem Marcioniten Apelles erzählt*), er halte ſich in gewiſſen häretiſchen Schriften ſeine eigenthümlichen „lectiones“, indem er Geſetz und Propheten und das Evangelium verwerfe und den Apoſtolos nur nach der Redaction des Marcion benutze. Daß man epiſtoliſche Lectionen hatte, erhellt aus noch einer anderen Stelle**), wo er für die Monogamie der Geiſtlichen ſpricht, und ſagt, zum zweiten Mal verheirathete Geiſtliche müßten ſich doch ſchämen, wenn in ihrer Gegenwart, unter ihrem Präſidium 1 Tim. 3, 2 verleſen werde (cum haec sub illis leguntur). Aus dieſem Ausdrucke sub illis erſehen wir zugleich die Form, in welcher dieſe Lectionen ſtattfanden: der fungirende Biſchof las nicht ſelbſt, ſondern ſaß auf ſeinem θρόνος, während der lector die Schriftabſchnitte sub illo las. Des Amtes des Lectors wird bei Tertullian erwähnt***). Und was die Lectionen der Schrift im Gottesdienſt bedeuten, ſagt uns die eben angeführte Stelle, in welcher Tertullian das durch die Propheten mündlich verkündigte und das in den Gottesdienſten geleſen werdende Gotteswort neben einander ſtellt: Nachdem die Offenbarung vollendet iſt, wird in der Kirche das Wort Gottes durch Leſung des geſchriebenen Wortes laut.

Freilich gehört zu dieſem Lautwerden des Wortes Gottes in der Kirche weſentlich auch die Predigt, die mündliche Auslegung und Anwendung des geſchriebenen Wortes. Aber die Predigt kommt auch bei Tertullian nicht zu kurz; er ſtellt ſie in der erſten angeführten Stelle neben die Lectionen, und

*) De praescr. haer. cap. 51.

**) De monog. cap. 12. Vgl. auch De praescr. haer. cap. 36.

***) De praescr. haeret. cap. 41.

beſchreibt ſie uns an einer anderen Stelle*) ausführlich: Cogimur ad literarum divinarum commemorationem, si quid praesentium temporum qualitas aut praemonere cogit aut recognoscere; certe fidem sanctis vocibus pascimus, spem erigimus, fiduciam figimus, disciplinam praeceptorum nihilominus inculcationibus densamus; ibidem etiam exhortationes, castigationes, et censura divina. Man darf hier die Worte praesentium temporum qualitas nicht auf die Lectionen beziehen, als wenn man die zu leſenden Schriftabſchnitte nach dem Zeitbedürfniß oder gar nach der Kirchenjahrszeit ausgewählt hätte. Tertullian weiß von einer lectio selecta noch Nichts; die erſte Spur davon findet ſich, wie wir ſehen werden, erſt bei Origenes. Vielmehr faßt Tertullian in der literarum divinarum commemoratio (nicht lectio) mit Recht Beides, die Leſung und die Auslegung mit Anwendung zuſammen, und auf die letzte bezieht es ſich, wenn er ſagt, daß auf die Zeitlage Rückſicht genommen werde. Die Schrift wurde mittelſt lectio continua geleſen, aber das Geleſene wurde dann in der Predigt auf die Zeitlage nach vorwärts und rückwärts zur Warnung und zur Buße angewandt; oder wenn dazu keine Veranlaſſung war, ſo wurde wenigſtens der Glaube genährt, die Hoffnung befeſtigt, Zucht eingeſchärft, auch vermahnt, und aus Gottes Wort geſtraft. Es iſt der vorzugsweiſe practiſche Character der alten Predigten lateiniſcher Zunge.

Ob die petitiones, deren Tertullian in der erſten angeführten Stelle neben den Lectionen und der Predigt erwähnt (petitiones delegantur), in dieſem erſten homiletiſchen Theil des Gottesdienſtes gebetet wurden, und alſo den ſpäteren Collecten ähnlich waren, oder ob Tertullian damit ſchon aus dem erſten in den zweiten Theil des Gottesdienſtes hinüberblickt, muß dahin geſtellt bleiben. Wir erfahren über die Gebete in dem homiletiſchen Theil des Gottesdienſtes bei Tertullian noch Nichts.

*) Adv. gent. cap. 39.

Dagegen erwähnt Tertullian in jener erſten angeführten Stelle zwiſchen den Lectionen und der Predigt des Pſalmengeſanges; und da der Pſalmengeſang, wenn er überhaupt im Gottesdienſte vorkam, jedenfalls zumeiſt in dieſem homiletiſchen Theile desſelben vorgekommen ſein wird, ſo werden wir, was ſich darüber bei Tertullian findet, hier zuſammenzuſtellen haben. Man muß damals mindeſtens in der africaniſchen Kirche einen großen Reichthum von geiſtlichen Liedern und Geſängen gehabt haben, denn Tertullian ſagt*), um Lieder und Geſang zu hören, brauche man nicht in die Theater zu gehen: Si scenicae doctrinae delectant, satis nobis literarum est, satis versuum est, satis sententiarum, satis etiam canticorum, satis vocum, nec fabulae sed veritates, nec strophae sed simplicitates. Von dieſem geiſtlichen Geſange ward im häuslichen Leben Gebrauch gemacht. Zu dem Segen, der damit verknüpft iſt, wenn das chriſtliche Weib nicht einen heidniſchen ſondern einen chriſtlichen Mann hat, gehört auch Das, daß ſie mit einander geiſtliche Lieder ſingen können: sonant inter duos psalmi et hymni, et mutuo provocant, quis melius deo suo cantet**). Wie es nun aber ſchon an ſich wahrſcheinlicher iſt, daß der Pſalmengeſang aus dem gottesdienſtlichen Leben in das häusliche Leben übertrat, als umgekehrt, ſo finden wir es denn auch beſtätigt, daß in den gottesdienſtlichen Zuſammenkünften Pſalmengeſang ſtatthatte. Von den Agapen haben wir ſchon oben geſehen, daß man dabei Pſalmen der Schrift und eigne Lieder (ut quisque de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest) ſang. Wir erfahren überdem***), daß man bei den Agapen gern den Pſalm 133 („Siehe, wie fein und lieblich iſt es, daß Brüder einträchtig bei einander wohnen") zu ſingen pflegte. Aber auch im öffentlichen Gemeindegottesdienſt ſang man Pſalmen;

*) De spectac. cap. 29.

**) Ad uxor. II, 9. vgl. De exhort. castit. cap. 10.

***) Adv. Psych. cap. 13.

Tertullian ſagt*): Diligentiores in orando subjungere in orationibus Alleluja solent, et hoc genus psalmos, quorum clausulis respondeant, qui simul sunt; und das iſt löblich, denn das Gebet iſt der Chriſten Opfer; hanc hostiam cum pompa operum bonorum inter psalmos et hymnos deducere ad dei altare debemus, omnia nobis a deo impetraturam. In dieſer Stelle iſt zunächſt vom privaten häuslichen Gebet die Rede, und wird uns erzählt, daß die in der Askeſe Eifrigeren dem Gebete auch Pſalmengeſang hinzuzufügen pflegten, und zwar ſo, daß man die Pſalmen hypophonetiſch oder epiphonetiſch ſang, ſo daß Einer intonirte und die übrige Hausgenoſſenſchaft im Chor die Gegenſtrophe oder die Schlußſtrophe reſpondirte. Seit Plinius hören wir hier zuerſt wieder von dem Wechſelgeſang der Pſalmen. Aus dem Schluſſe der Stelle aber erfahren wir, daß man Pſalmen und Hymnen auch dann, wenn man am Altar Gebet und gute Werke opferte, d. h. im Gemeindegottesdienſte zu ſingen pflegte. Wie aber und wo der Pſalmengeſang in den Gottesdienſt eingefügt war, erfahren wir aus Tertullian zwar nicht direct; wenn indeſſen der Pſalmengeſang in der oben (S. 368) angeführten Stelle mit den Lectionen (scripturae leguntur, aut psalmi canuntur) und in der zuletzt angeführten Stelle (hostiam orationum cum pompa operum bonorum inter psalmos et hymnos deducere ad dei altare) mit den Gebeten und Oblationen zuſammengeſtellt wird, ſo möchten wir daraus ſchließen, daß zu Tertullian's Zeit Pſalmengeſang ſowohl im homiletiſchen Act als in dem euchariſtiſchen ſtattfand.

Von dem zweiten Theil des Gottesdienſtes, dem der Gebete, ſahen wir ſchon bei Juſtin, daß er in zwei Theile, das allgemeine Kirchengebet und das euchariſtiſche mit der Darbringung der Gaben verbundene Gebet, zertrennt, daß das erſtere von dem letzteren durch den Friedenskuß geſchieden, und daß das letztere zum Abendmahlsact gezogen war. Dieſe Zertrennung finden wir nun bei Tertullian völlig ausgebildet:

*) De orat. cap. 27. 28.

er kennt Beides, das allgemeine Kirchengebet ſowohl als die euchariſtiſchen Gebete, aber er ſpricht nur getrennt von beiden, jenes conſtant als die precationes et orationes, dieſes als die oblationes oder wenigſtens als sacrificiorum orationes bezeichnend.

Was zunächſt das allgemeine Kirchengebet betrifft, ſo beſtätigen uns die einzelnen Angaben bei Tertullian Dasjenige, was wir über den Inhalt desſelben ſchon früher erfahren haben. Man betete nicht bloß für Das, was die Kirche und die Chriſten zunächſt anging, ſondern auch für die Obrigkeit, für die Feinde, um den zeitlichen Frieden, um Verzögerung des letzten Gerichts*), auch um Regen und fruchtbare Zeiten**). Namentlich aber auch für den Kaiſer. Gegen die Zumuthung, daß die Chriſten vor den Bildſäulen der Kaiſer opfern ſollten, ſagt Tertullian***): wir opfern auch für den Kaiſer, aber nicht dem Kaiſer, ſondern Gotte, und zwar nicht Weihrauch, ſondern Gebet. Er giebt auch den Inhalt dieſes Gebets an†): Nos enim pro salute imperatorum deum invocamus aeternum, deum verum, deum vivum —. Illuc sursum suspicientes christiani manibus expansis, quia innocuis, capite nudo, quia non erubescimus, denique sine monitore, quia de pectore oramus. Precantes sumus omnes semper pro omnibus imperatoribus, vitam illis prolixam, imperium securum, domum tutam, exercitus fortes, senatum fidelem, populum probum, orbem quietum, et quaecunque hominis et caesaris vota sunt. Nebenbei erinnern uns hier die Worte deum verum, deum vivum an ſpätere Gebetsformulare, in denen die nemlichen Worte vorkommen.

Dieſes allgemeine Kirchengebet hatte Abtheilungen, nach welchen die nicht zur eigentlichen Abendmahlsgemeinde Gehörigen (nemlich die Katechumenen, die Poenitenten) entlaſſen

*) Adv. gent. cap. 31. 32. 39.
**) Ad Scapul. cap. 4.
***) Ibid. cap. 2.
†) Adv. gent. cap. 30.

wurden, und ſchloß nach dieſen Entlaſſungen mit einem nur noch von der zurückgebliebenen Gemeinde allein gebeteten Gebete, der oratio cum fratribus, nach welchem man ſich den Friedenskuß gab. So müſſen wir uns den Verlauf denken, wenn Tertullian*) von den Faſtenden, die an den Stationstagen nicht den Friedenskuß geben wollen, ſagt: alia jam consuetudo invaluit: jejunantes habita oratione cum fratribus subtrahunt osculum pacis, quod est signaculum orationis. Der Friedenskuß ſchloß das Gemeindegebet ab, verſiegelte es. Damit iſt denn wohl verträglich, wenn Tertullian an einer anderen Stelle**) wieder den Friedenskuß als Einleitung zum Abendmahl und den denſelben voraufgehenden Gebeten betrachtet: Memoria praeceptorum, ſagt er, viam orationibus sternit ad coelum, quorum praecipuum est, ne prius ascendamus ad dei altare, quam, si quid discordiae vel offensae cum fratribus contraxerimus, resolvamus. Quid est enim ad pacem dei accedere sine pace? ad remissionem debitorum cum retentione? quomodo placabit patrem, iratus in fratrem? Allerdings bildete der Friedenskuß eben dadurch, daß er das Gemeindegebet abſchloß und beſiegelte, zugleich den Uebergang zur Abendmahlsfeier. Die Gemeinde war durch die Entlaſſung der nicht zu ihr Gehörigen unter ſich zuſammengetreten, hatte ſich im Gebet mit Gott zuſammengeſchloſſen, hatte endlich im Friedenskuß durch Hinlegung alles Haders, gegenſeitige Verſöhnung und Liebeserweiſung ſich auch unter ſich zuſammengeſchloſſen; ſo war ſie nun mit dem Friedenskuß bereit zur communio. Der Friedenskuß fand übrigens in allen gemeinſamen Gottesdienſten ſtatt; nur am Charfreitage und dem großen Sabbath, als dem vor allen ausgezeichneten Faſttage, ward kein Friedenskuß gegeben***), denn auch ihrer Gemeinſchaft ſollte da die Chriſtenheit ſich nicht freuen. Dagegen verwirft Tertullian es, wenn

*) De orat. cap. 4. cf. De praescr. haer. cap. 41.
**) De orat. cap. 10.
***) De orat. cap. 14.

Manche dies auch auf die Gottesdienſte der Stationstage anwenden, und auch da den Friedenskuß abthun wollten*).

Sehr ausgebildet erſcheinen bei Tertullian die Formen, die körperliche Haltung beim Gebet. Man wendete ſich gegen Oſten, wenn man betete**). Das beſtätigt auch Clemens Alexandrinus***), und giebt dabei als Grund an, weil der Sonnenaufgang das Bild des Tags, der Geburt ſei, und weil von dort her das Licht aus der Finſterniß hervorbreche und wachſe, der Tag der Wahrheit aber den in Finſterniß verſunkenen Menſchen wie die Sonne aufgegangen ſei. Man betete an allen Sonntagen und in der Quinquageſima überhaupt ſtehend, an den Stations- und Faſtentagen aber knieend (de orat. cap. 23. de cor. mil. cap. 3). Man erhob das Haupt beim Gebet, aber nicht zu hoch und keck, zum Zeichen daß man als von Chriſto erlöſt vor dem himmliſchen Vater erſcheinen dürfe; aus demſelben Grunde betete man mit entblößtem Haupte, zum Zeichen daß man nicht zu erröthen brauche; die Frauen aber waren beim Beten verſchleiert; auch die Hände erhob man, nicht zu hoch, gen Himmel, faltete ſie aber dabei nicht, ſondern breitete ſie aus, hielt ſie gleichſam Gotte offen dar, zum Zeichen daß man heilige (1 Tim. 2, 8), unſchuldige Hände zu Gott aufhebe; die Stimme zu ſehr zu erheben, galt für unſchicklich†). Dieſe Sitten beim Gebet nimmt Tertullian als richtig in Schutz, während er andere als abergläubig und dem Heidenthum entlehnt verwirft. Er findet in dieſer ganzen Körperſtellung, die herauskommt, wenn man den Kopf zum Himmel richtet und die Hände ausgebreitet und offen ebenfalls emporhält, ausgedrückt, daß der Betende ſich Gott hingebe, ſich gleichſam gegen denſelben ausſtrecke; und ſo gegen Gott emporgeſtreckt, ſagt er, ſei dann der Chriſt Allem gewachſen: Sic nos ad deum expansos un-

*) Ibid.

**) Adv. gent. cap. 16.

***) Strom. p. 307. ed. Sylburg.

†) De orat. cap. 11. 13. Adv. gent. cap. 30. de virgg. vel. cap. 17. cf. Clem. Alex. Strom. p. 306. ed. Sylburg.

gulae fodiant, cruces suspendant, ignes lambant, gladii guttura detruncent, bestiae insiliant; paratus est ad omne supplicium ipse habitus orantis Christiani*). Sich beim Beten mit dem Kreuz zu bezeichnen, war ganz allgemeiner Gebrauch (de cor. mil. cap. 3).

Die Darbringung der Dankſagung und Gaben bildet dem Tertullian Einen Act mit dem Abendmahl; und es muß das auch damals die allgemeine Anſchauung geweſen ſein, denn wenn Tertullian**) gegen Solche eifert, die bei den sacrificiorum orationibus nicht glaubten anweſend bleiben zu können, weil ſie dann den Leib des Herrn empfingen und dadurch an weiteren Faſten verhindert würden, ſo konnten dieſe Getadelten zu ſolchen Vorſtellungen nur dann kommen, wenn die Darbringung der sacrificia mit ihren Gebeten und die Communion Einen und denſelben untrennbar erſcheinenden Act ausmachten. Die in den Gottesdienſten darzubringenden sacrificia nun beſtehen dem Tertullian zunächſt in den Dankgebeten, in den gratiarum actionibus: was der Herr Matth. 8, 4 dem vom Ausſatz Geheilten gebietet, das iſt in altteſtamentlichen Bildern geredet, und enthält die Vorſchrift: hominem quondam peccatorem, verbo mox dei emaculatum, offerre debere munus deo apud templum, orationem scilicet et actionem gratiarum apud ecclesiam, per Christum Jesum, catholicum patris sacerdotem***). Aber auch Werke der Wohlthätigkeit, Liebesgaben, Almoſen ſind darzubringen: Gebet, ſagt Tertullian†), iſt das rechte Opfer der Chriſten, hanc (orationem) cum pompa operum bonorum inter psalmos et hymnos deducere ad dei altare debemus. Daß neben oder mit dieſen Gaben auch Brod und Wein dargebracht wurden, ſagt Tertullian††) ausdrücklich; es iſt ja auch vor und nach ihm das allgemein Uebliche und iſt auch ſchon

*) Adv. gent. cap. 30.
**) De orat. cap. 14.
***) Adv. Marc. IV, 9.
†) De orat. cap. 28. cf. ad uxor. II, 9.
††) De praescr. haer. cap. 40: celebrare panis oblationem.

damit gegeben, daß die Dankſagungen ihm, wie geſagt, mit der Communion Einen Act bilden. Dieſe Darbringungen, Gebete, Gaben, Abendmahlselemente, heißen bei Tertullian mit Einem Ausdruck oblationes; nur ſelten nennt er neben den oblationes die Gebete noch ſpeciell, ſo daß er dann unter den oblationes nur die Gaben verſteht. Die Darbringung dieſer Oblationen war nur den Gliedern der Gemeinde verſtattet, den Häretikern z. B. verboten: Tertullian erzählt vom Marcion (de praescr. haer. cap. 30), daß er excommunicirt wurde cum sestertiis ducentis, quae ecclesiae intulerat. So weit nun iſt Alles Bekanntes. Neu aber iſt zuerſt, wenn wir*) Folgendes leſen: modicam unusquisque stipem menstrua die, vel quum velit, et si modo velit, et si modo possit, apponit, nam nemo compellitur, sed sponte confert. Haec quasi deposita pietatis sunt, nam inde non epulis — sed egenis alendis humandisque, et pueris ac puellis re ac parentibus destitutis, jamque domesticis senibus, item naufragis, et si qui in metallis, et si qui in insulis vel in custodiis, duntaxat ex caussa dei sectae, alumni confessionis suae fiunt. In dieſer Stelle nemlich iſt uns Das nicht neu, daß die Aufkunft aus den Gaben für Arme, Waiſen, Alte, Verunglückte, und um des Glaubens willen Gefangene**) verwendet wurden. Und auch Das iſt uns nicht neu, daß dieſe Gaben freiwillig waren, daß Jeder gab, wie Viel er konnte und wollte; von 1 Cor. 16, 2 an haben wir dies Princip der Freiwilligkeit betonen hören. Aber Das iſt neu, daß man die Gaben jetzt monatlich brachte. Zwar ſtand es noch nicht ſo, daß überhaupt nur monatlich Darbringung von Gaben ſtattgefunden hätte, ſondern es konnte, wie ausdrücklich bemerkt wird, Jeder ſeine Gaben wann er wollte, in jedem öffentlichen Gottesdienſte bringen; aber ſo ſtand es, daß es üblich ward und war, nicht mehr alle Sonntage, ſondern monatlich Gaben darzubringen. Das iſt denn einer Seits der erſte Schritt zur Abſchaffung der

*) Adv. gent. cap. 39.

**) Vgl. auch Ad martyr. cap. 1. 2.

Gabendarbringung, der Uebergang zu einer anderen Weiſe, die der Kirche zur Erhaltung ihrer Dienſte und Diener und zu den Werken der Wohlthätigkeit nöthigen Mittel aufzubringen, nemlich zur Fixirung der Gemeindeabgaben und zur Erwerbung feſten Kircheneigenthums. Anderer Seits mußte das Folgen für die Auffaſſung der Bedeutung der Abendmahlselemente haben. Es konnte und mußte nunmehr häufig und immer häufiger vorkommen, daß in einem Gottesdienſte gar keine anderen Gaben dargebracht wurden als nur die zur folgenden Communion nöthigen Elemente. In welches Licht traten dann die Abendmahlselemente, wenn ſie nicht mehr neben anderen Gaben, ſondern allein als das Subſtrat der Dankſagungen erſchienen? mußte dann nicht der wichtige Grundgedanke, daß ſie da Repräſentanten der trockenen und flüßigen Nahrung, primitiae creaturarum ſeien, nothwendig immer mehr zurücktreten?

Aber noch ein zweites Neue von noch viel größerer Tragweite finden wir bei den Oblationen Tertullian's, nemlich die bisher unerhörten Oblationen für die Neuvermählten, für die Verſtorbenen, für die Märtyrer. Die dogmatiſche Unterlage dieſer neuen Cultusvornahmen werden wir weiterhin erörtern; hier ſtellen wir zunächſt zuſammen, was Tertullian über den formellen Hergang derſelben äußert. Ueber die Oblationen für Verſtorbene ſpricht er an zwei Stellen. An der erſten Stelle*) verwarnt er den Wittwer vor der zweiten Heirath, und hebt neben Anderem hervor, wie er unmöglich mit der zweiten lebenden Frau an der Hand die jährlichen Oblationen für die erſte geſtorbene Frau werde bringen können: neque enim pristinam poteris odisse, cui etiam religiosiorem reservas affectionem, ut jam receptae apud deum, pro cujus spiritu postulas, pro qua oblationes annuas reddis. Stabis ergo ad deum cum tot uxoribus, quot in oratione commemoras, et offeres pro duabus, et commendabis illas duas, per sacerdotem de monogamia or-

*) De exhort. castit. cap. 11.

dinatum. Die zweite Stelle*), an welcher er ganz ebenſo die Wittwe von der Wiederheirath abmahnt, lautet: Enimvero et pro anima ejus orat, et refrigerium interim adpostulat ei et in prima resurrectione consortium, et offert annuis diebus dormitionis ejus. Dieſe beiden Stellen ergeben uns, was es mit der oblatio pro mortuis war: Am Jahrestage des Verſtorbenen wurde Gemeindegottesdienſt gehalten, zu welchem namentlich ſeine Hinterbliebenen erſchienen; da brachten dieſe Hinterbliebenen im Act der Oblationen Gaben dar, und zwar für (pro) den Verſtorbenen; und in dem Dankſagungsgebet über den Gaben ward dann des Verſtorbenen namentlich gedacht, geſchah eine commemoratio ſeiner; dieſe commemoratio aber war ein Fürgebet für ſeine Seele (pro cujus spiritu postulas, pro anima ejus orat), empfahl ſeine Seele Gotte (commendabis), hatte die Bitte zum Inhalt, daß Gott ſeiner Seele einſtweilen bis zur Auferſtehung Ruhe, Erquickung ſchenken, demnächſt aber ihn an der erſten Auferſtehung Theil haben laſſen möge. Dieſe Oblation war das Auszeichnende eines ſolchen Todtengottesdienſtes, und war ein eigentliches Opfer, dem die Kraft zugetraut ward, der Seele, für welche es gebracht ward, zur ewigen Seligkeit zu helfen. Von den Oblationen für Märtyrer ſpricht Tertullian nur an Einer Stelle, ſie ganz den Oblationen für die Verſtorbenen gleichſtellend: oblationes pro defunctis, pro natalitiis, annua die facimus**). Und wirklich ſehen wir aus den erſten ſpäteren Zeugniſſen, daß ſich die Oblationen für die Märtyrer von denen für andere Verſtorbene nicht unterſchieden, denn die damalige Kirche vergötterte die Märtyrer noch nicht, und fand noch kein Bedenken, ſie Gotte mit Fürgebet zur Seligkeit zu empfehlen. Von den Oblationen für Neuvermählte endlich ſpricht Tertullian, die chriſtliche Ehe preiſend***): Unde sufficiam ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii, quod ecclesia

*) De monog. cap. 10.
**) De coron. mil. cap. 3.
***) Ad uxor. II, 9.

conciliat, et confirmat oblatio, et obsignatum angeli renunciant, pater rato habet? Alſo, erſt wurde das Brautpaar kirchlich zuſammengegeben (ecclesia conciliat); dann gingen die Neuvermählten in den Gottesdienſt, brachten Oblationen dar, und wurden im Gebet über den Oblationen erwähnt; und daß dann auf dies Gebet mit allen Engeln und Erzengeln das „Heilig, heilig, heilig" geſungen ward, das galt als die obsignatio des neuen Hauſes, als die Aufnahme deſſelben in das ganze Volk und Heer des himmliſchen Vaters*). In welchem Gebete dieſe Nennung der Namen Derer, für welche geopfert ward, erfolgte, ob in dem mit dem Sanctus ſchließenden Gebete (der Präfation, dem an den Vater des Alls gerichteten Gebete) ſelbſt, oder ob in einem dieſer Präfation vorangehenden beſonderen Gebete, ſehen wir hier noch nicht.

Ueber die euchariſtiſchen Gebete über den Gaben und zur Conſecration finden wir bei Tertullian nichts Zuſammenhängendes, wohl aber einzelne Anſpielungen, welche uns das Bekannte beſtätigen und noch darüber hinausführen. In der eben angeführten, die Copulation betreffenden Stelle ſind die Worte: et obsignatum angeli renunciant, zu beachten. Dazu kommt noch eine zweite Stelle, wo er davon ſpricht, daß der Name Gottes geheiligt werden müſſe, und ſagt: cui (sc. deo) illa angelorum circumstantia non cessat dicere Sanctus, Sanctus, Sanctus; proinde igitur et nos, angelorum si meruerimus candidati, jam hinc coelestem illam in deum vocem et officium futurae claritatis ediscimus**), und eine dritte Stelle, an welcher er die Unverträglichkeit des Theaterbeſuchs mit dem Chriſtenleben beſpricht und ſagt: Quale est enim — ex ore, quo Amen in sanctum protuleris, gladiatori testimonium reddere? εἰς αἰῶνας ἀπ' αἰῶνος alii omnino dicere nisi deo Christo***)? Aus dieſen drei Stellen erſehen wir

*) Vgl. auch meine Liturgiſchen Abhandlungen I., 77 ff. 239 ff.
**) De orat. cap. 3.
***) De spect. cap. 25.

erſtlich, daß in den Gottesdienſten ſchon damals das Sanctus geſungen ward, und zwar daß es ſchon damals, ganz ſo wie in den erſten uns bekannten Liturgieen und wie noch jetzt, nach einem Gebete geſungen ward, welches mit der Formel ſchloß: „indem wir mit allen Engeln und Erzengeln ohne Ende ſagen: heilig u. ſ. w.“ Dieſes Gebet aber, die ſogenannte Präfation, iſt, wie uns ſeine Faſſung in den erſten auf uns gekommenen Liturgieen zeigen wird, kein anderes als jenes an den Vater des Alls gerichtete Gebet der Dankſagung für die Wohlthaten der Schöpfung. Sodann erwähnt die letzte unter den eben citirten Stellen der Schlußformel in saecula saeculorum, deren auch Irenäus ſchon gedachte. Dieſe Schlußformel kommt nun freilich bei verſchiedenartigen liturgiſchen Gebeten vor, aber am vollſten ausgebildet erſcheint ſie in der älteſten uns bekannten Liturgie*), die wir haben, doch am Schluſſe des Gebetes, in welchem für die Gnadenthaten der Erlöſung Dank geſagt wird. Endlich iſt das Sanctus, deſſen die dritte jener Stellen erwähnt, nicht von dem eben gedachten Trisagion zu verſtehen, denn dieſes war ein von der Gemeinde auf die Präfation geſungener Lobgeſang, Tertullian aber redet von einem Sanctus, auf welches die Gemeinde das Amen gab. Es iſt alſo die Formel ἅγια ἁγίοις darunter zu verſtehen, welche vor der Diſtribution der Gemeinde zugerufen, und von dieſer mit einer Doxologie mit ſchließendem Amen (Constitt. App. VIII, 13) beantwortet wurde. Auch von dieſem liturgiſchen Stück finden wir alſo hier die erſte Spur. Vom Gebrauch der Einſetzungsworte iſt bei Tertullian Nichts geſagt. Aber wir müſſen ſchließen, daß das Vater unſer bei der Conſecration gebraucht wurde, wenn Tertullian dasſelbe**) die legitima oratio nennt. Das beſtätigt uns auch eine andere Stelle, in welcher er eine längere Beſprechung des Vater unſer mit den Worten ab-

*) Constitt. App. VIII, 12. 21.

**) De fuga in persec. cap. 2.

ſchließt*): Ab ipso igitur ordinata religio orationis et de spiritu ipsius jam tunc, cum ex ore divino ferretur, animata, suo privilegio ascendit in coelum, commendans patri quae filius docuit. Quoniam tamen dominus prospector humanarum necessitatum, sursum post traditam orandi disciplinam „Petite“ inquit „et accipietis“, et sunt quae petantur pro circumstantia cujusque, praemissa legitima et ordinaria oratione quasi fundamento, accidentium jus est desideriorum, jus est superstruendi extrinsecus petitiones. Cum memoria tamen praeceptorum, ne quantum a praeceptis, tantum ab auribus dei longe simus. Memoria praeceptorum viam orationibus sternit ad coelum. Dieſe Stelle zeigt uns außerdem, wie das Vater unſer eingefügt ward, ſo nemlich, daß eine Erinnerung an die Vorſchriften des Herrn voranging, und daß ihm noch ein weiteres, mehr ins Einzelne gehendes Gebet nachfolgte. Das entſpricht denn genau Demjenigen, was wir in den älteſten uns bekannten lateiniſchen Liturgieen finden. Da wird das Vater unſer ſtets mit Worten wie Praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati audemus dicere: Pater noster etc. eingeleitet; und am Schluſſe wird die letzte Bitte, das Libera nos a malo wieder aufgenommen, und in einem längeren, mehr in das Einzelne gehenden Gebete von kürzerer und längerer und ſehr variirender Faſſung wieder aufgenommen. Wenn übrigens Tertullian in den erſten acht Kapiteln ſeiner Schrift de oratione das Vater unſer ſatzweiſe beſpricht, und dabei auf die Doxologie nicht Bezug nimmt, wenn er ferner (de orat. cap. 8) die ſiebente Bitte die clausula des Gebets nennt, ſo dürfen wir daraus wohl ſchließen, daß das Vater unſer damals wenigſtens in der africaniſchen Kirche in der Abendmahlsliturgie ohne die Doxologie geſprochen ward. Aus dem Allen ergiebt ſich, daß der Abendmahlsact ebenſo, wie wir bei Juſtin und Irenäus fanden, müſſe eingerichtet geweſen ſein, und daß außerdem noch von dem Vater unſer Gebrauch gemacht ward. An welcher Stelle übrigens das

*) De orat. cap. 9. 10. Vgl. auch cap. 6.

Vater unſer gebetet ward, ob vor, ob nach der Conſecration, erhellt aus Tertullian nicht.

Ueber den Abendmahlsact im engſten Sinne finden wir nur ſehr Weniges und Aeußerliches. Daß man das Abendmahl nur aus der Hand des Biſchofs oder Presbyters nahm (nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus), haben wir ſchon oben geſehen. Es iſt damit übrigens das Herumreichen durch die Diaconen nicht ausgeſchloſſen. Wenn Tertullian*) den Satz, daß ein chriſtlicher Handwerker ſich nicht mit dem Anfertigen von Götzenbildern befaſſen dürfe, durch den anderen Satz ſtützt, daß man unmöglich dieſelben Hände, welche den Dämonen Leiber bereiteten, mit dem Leibe des Herrn in Berührung bringen könne, ſo erſehen wir daraus, daß man das geweihte Brod den Communicanten nicht in den Mund, ſondern in die Hand gab. Aber es entwickelte ſich auch ſchon damals jene Aengſtlichkeit, daß von den geweihten Elementen Nichts verſchüttet werden möge: Calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur**). Aus Clemens Alexandrinus***) erfahren wir, daß man das Brod brach: *τινὲς τὴν εὐχαριστίαν διανείμαντες, ὡς ἔθος, αὐτὸν δὴ ἕκαστον τῶ λαῶ λαβεῖν τὴν μοῖραν ἐπιτρέπουσιν.* Aber das Brechen des Brodes geſchah nur zum Zweck der Austheilung, und war noch nicht die ſpätere fractio panis. Daß man von dem geweihten Brode mit nach Hauſe zu nehmen, und davon vor allen Mahlzeiten zu eſſen pflegte, haben wir ſchon oben geſehen.

Wenn Tertullian†) ſchildert, wie ein an einen Heiden verheirathetes chriſtliches Weib des ganzen Segens des chriſtlichen Gemeinſchaftslebens, auch des gottesdienſtlichen verluſtig gehe, dagegen in ein fremdes und feindliches Commercium hinein gepflanzt werde, und in dieſer Schilderung die Worte

*) De idolol. cap. 7.
**) De cor. mil. cap. 3.
***) Strom. I, 1. p. 318.
†) Ad uxor. II, 6.

vorkommen: quae dei mentio? quae Christi invocatio? ubi fomenta fidei de scripturarum interlectione? ubi spiritus refrigerium? ubi divina benedictio? ſo müſſen wir aus den letzteren Worten ſchließen, daß im Gottesdienſte irgendwo und irgendwie eine Segensertheilung ſtattfand. Aber an welcher Stelle ſie geſchah, und in welchen Formen ſie ſich vollzog, erfahren wir bei Tertullian noch nicht.

Um nun endlich auch noch die Abfolge des Ganzen zuſammenzuſtellen, brauchen wir nur das bereits betrachtete Material: Die S. 368 mitgetheilte Stelle de anima cap. 9, die S. 370 angeführte Stelle adv. gent. cap. 39, und die S. 376 angezogene Stelle adv. Marc. IV, 9 zeigen uns ſo viel, daß Lectionen, Predigt, Gebete, Dankſagungen auf einander folgten. Und nehmen wir nun dazu die Einzelheiten, die ſich uns im Obigen ergeben haben, ſo ſtellt ſich folgende Anordnung heraus: altteſtamentliche, evangeliſche und epiſtoliſche Lectionen, ohne kirchenjahrsmäßige Pericopen, mit Pſalmengeſang und nachfolgender Predigt bildeten den erſten Theil; dann folgten in Abſätzen, bei denen die Entlaſſung der Katechumenen, Pönitenten u. ſ. w. ſtattfand, die allgemeinen Kirchengebete, ſchließend mit dem engeren Gemeindegebet und Friedenskuß; und dann folgte (jedoch ſo, daß ſich die Verbindung und Abfolge der einzelnen Stücke nicht genau feſtſtellen läßt) die Darbringung der Gaben, unter Umſtänden die Nennung der Namen Derer, für welche Gebet und Gaben dargebracht wurden, das mit dem Sanctus ſchließende Dankgebet an den Vater des Alls (die Präfation), das mit dem In saecula saeculorum ſchließende Dankgebet für die Wohlthaten der Erlöſung, das Beten der Einſetzungsworte, das Vater unſer mit einleitenden Worten und nachfolgendem erweiterten Gebete, und die Austheilung; auch ward an nicht zu beſtimmender Stelle der Segen über das Volk geſprochen. Vergleichen wir dieſe Anordnung mit der von Juſtin bezeugten (S. 323), ſo iſt die Uebereinſtimmung im Aeußerlichen erſichtlich. Namentlich ſtimmen Beide darin überein, daß das allgemeine Kirchengebet zwar noch einen beſonderen Act bildet, aber, mit dem

Friedenskuß abſchließend, von der Darbringung der Gaben getrennt iſt, wogegen letztere mit den ſich daran anſchließenden Gebeten die Einleitung des Abendmahlsacts bildet. Daneben aber finden wir nun bei Tertullian nicht allein eine viel größere Formirung, ſondern namentlich auch einiges entſchieden Neue, als z. B. die Arcandisciplin, das Mitnachhauſenehmen des geweihten Brodes, die Oblationen für Neuvermählte und Geſtorbene u. ſ. w. Dies Neue aber nöthigt uns ſchließlich zu ſehen, wie die Entwickelung der dogmatiſchen Gedanken, welche wir bei Juſtin und Irenäus ſich anſpinnen ſahen, ſich bei Tertullian weiter leitet.

Es dreht ſich hier Alles um die Begriffe Opfer, Euchariſtie, Abendmahl u. ſ. w. Nun ſtand laut Obigem die Entwickelung dieſer Begriffe vor Tertullian auf dieſem Punkte: Juſtin und Irenäus wiſſen noch gar Nichts von einer römiſchen Opfertheorie im Abendmahl, von einem Immoliren des Leibes und Blutes Chriſti. Aber Beide finden liturgiſch die Darbringung der Gebete und Gaben und die Communion zu Einem Acte verbunden vor, und ſetzen nun auch Beides begrifflich in Verbindung. Juſtin thut dies noch ſo, daß er aus dem Abendmahl den Begriff der Euchariſtie auf die Darbringung unſerer Gebete und Opfer zurückträgt: unſer Beten und Opfern gehört ihm mit dem Abendmahl zuſammen, weil es auch Euchariſtie, Dankſagung, Wiedergabe unſeres Selbſt an den Geber alles Guten iſt. Irenäus dagegen trägt den Begriff des Opfers aus der Darbringung unſerer Gebete in das Abendmahl hinüber: das Abendmahl iſt ihm ein Opfer, weil dabei Gebet, Dankſagung ſtattfindet. Nicht daß ihm im Abendmahl eine Opferung des Leibes des Herrn geſchähe, aber er faßt im Abendmahl nicht ſowohl die ſacramentale Seite desſelben, als vielmehr Das ins Auge, daß wir dabei Dank und Bitte opfern, und weil dies dabei geſchieht, iſt es ihm ein Opfer. Und weil er ſo unſer Thun, Danken, Bitten, Opfern betont, weil er ſo die ſacrificielle Seite einſeitig hervorhebt, ſo verbindet ſich ihm damit in Beihalt anderer influirender Factoren auch eine Ueberſchätzung dieſes Sacrificiellen,

dieſes unſeres Thuns, Dankens, Betens: unſer Danken, Beten und Opfern iſt ihm nicht mehr bloß die mit innerer Nothwendigkeit hervortretende und darum verdienſtloſe Wiedergabe unſeres Selbſt an den Geber aller Gaben und Gnaden, ſondern es werden ihm Werke, durch welche wir Gnade und allerlei Gutes von Gott verdienen und erlangen. Genau auf dieſem Punkte nun ſetzt Tertullian ein.

Tertullian weiß, wie Einer, daß was wir im Abendmahl empfangen, des Herrn Leib und Blut iſt: caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de deo saginetur*). Aber während der Dankſagungsgebete, während der sacrificiorum orationes iſt noch nicht Fleiſch und Blut, ſondern nur panis da: súper panem deo gratiarum actionibus fungitur**). Er unterſcheidet alſo ſo gut wie Juſtin und Irenäus zwiſchen Dem, was die Abendmahlselemente vor der Conſecration ſind, und Dem, was ſie durch dieſelbe werden, und weiß Nichts von einer Opferung des Leibes Chriſti. Vielmehr haben wir (S. 377) geſehen, was ihm die Opfer im Gottesdienſte ſind, nemlich Gebete, Dankſagungen, Liebesgaben, Almoſen, gute Werke, und Brod und Wein (celebrare panis oblationem). So weit iſt denn Alles richtig. Nun aber fällt ihm erſtlich unter den Begriff des Opfers nicht allein Alles, was im Gottesdienſt an Gebet, Dankſagung, Darbringung geſchieht, ſondern der Begriff des euchariſtiſchen Opfers beherrſcht nach ſeiner Anſchauung den ganzen Gottesdienſt, der Begriff des Gottesdienſtes wird ihm geradezu mit dem Begriff des euchariſtiſchen Opfers identiſch. Zwar daß ihm auch das allgemeine Kirchengebet (et sacrificamus pro salute imperatoris, sed deo — pura prece***) unter den Begriff des Opfers fällt, wird nur zu billigen ſein. Bedenklicher ſchon iſt die Art, wie er auch das Abendmahl ein Opfer nennt: er räth den Faſtenden, an den Stationstagen beim

*) De resurr. carn. cap. 8.
**) Adv. Marc. I, 23.
***) Ad Scapul. cap. 2.

Abendmahl gegenwärtig zu bleiben, aber das Brod nicht da, ſondern erſt zu Hauſe zu eſſen, ſo werde die participatio sacrificii salva bleiben*); es gehört ihm alſo die Communion, ſelbſt die Nießung des Brodes mit zum sacrificium. Und wenn gleich er hiebei nicht an eine Opferung des Leibs Chriſti denkt**), ſo faßt er doch am Abendmahl wie Irenäus eben die ſacrificielle, die euchariſtiſche Seite heraus. Weiter aber gilt ihm entſchieden das Darbringen der Oblationen, das offerre als die Hauptſache, als der Mittelpunkt im ganzen Gottesdienſt. Denn daraus, daß die Laien auch bei den Oblationen thätig Theil nehmen, folgt, daß die Laien den Geiſtlichen gleichberechtigt ſind***). Und daher kommt es denn noch weiter, daß er die Ausdrücke offerre, sacrificium offerre nicht bloß vom Abendmahl halten, ſondern vom Gottesdienſt überhaupt, für Gottesdienſt halten gebrauchen kann†). So faßt er den ganzen Gottesdienſt von der ſubjectiv ſacrificiellen Seite, von der Seite her auf, da derſelbe Anbetung, euchariſtiſches Opfer, unſer Handeln vor Gott iſt, und die andere Seite, da derſelbe Handeln Gottes an uns durch ſein Wort und Sacrament iſt, wird dagegen nicht von ihm geläugnet, aber zurückgeſtellt. Damit verbinden ſich nun aber noch ein paar andere wichtige Momente.

Opfer ſind dem Tertullian nicht bloß die im Gottesdienſt zu bringenden Oblationen, als Gebete, Liebesgaben, Brod und Wein, ſondern auch die außergottesdienſtlichen Gebete und Almoſen, und das Faſten und die Xerophagieen und die Bußübungen, kurz alle frommen Uebungen und asketiſchen Vornahmen††). Nun haben wir an anderer Stelle†††) geſehen, wie nicht bloß dem Tertullian, ſondern bereits der ganzen damaligen Kirche dieſe Dinge, Gebet und Faſten und Almoſen, als die

*) De orat. cap. 14.
**) Vgl. Höfling a. a. O. S. 207 ff.
***) De exhort. castit. cap. 7.
†) De cult. fem. cap. 11.
††) Ad uxor. II, 9. De resurr. carn. cap. 8.
†††) Die Beichte und Abſolution, S. 43 ff.

zum poenitentiam agere und folgeweiſe zur Erlangung der Sündenvergebung nöthigen Leiſtungen galten, und wie ihnen deßhalb eine ſatisfactoriſche, meritoriſche Kraft und Bedeutung beigelegt wurde. Sie ſind die Werke, durch welche der Chriſt Gott genugthut, ſein Wohlgefallen, Vergebung der Sünden, und alles Gute ſich erwirbt. Natürlich wird nun dieſe ſatisfactoriſche und meritoriſche Bedeutung der Gebete und Almoſen überhaupt auch auf die in den gottesdienſtlichen Oblationen geſchehenden übertragen. Wenn Tertullian davon redet, daß an den Stations- und Faſtentagen knieend gebetet werde, ſo fährt er fort: non enim oramus tantum, sed et deprecamur, et satisfacimus deo domino nostro*). Und von allem gottesdienſtlichen Gebets- und Gabenopfer ſagt er**): Et est optimum utique institutum omne, quod proponendo et honorando deo competit, saturatam orationem velut optimam hostiam admovere. Haec est enim hostia spiritualis, quae pristina sacrificia delevit (Jeſ. 1, 11. Joh. 4, 23. 2 Cor. 3, 17). Deus enim spiritus est, et adoratores itaque tales requirit. Nos sumus veri adoratores et veri sacerdotes, qui spiritu orantes spiritu sacrificamus orationem dei propriam et acceptabilem, quam scilicet requisivit, quam sibi prospexit. Hanc de toto corde devotam, fide pastam, veritate curatam, innocentia integram, castitate mundam, agape coronatam cum pompa operum bonorum inter psalmos et hymnos deducere ad dei altare debemus, omnia nobis a deo impetraturam. Es geht alſo dem Tertullian wie dem Irenäus: Dadurch daß er an dem Gottesdienſte Das ins Auge faßt, was unſer Thun daran iſt, kommt er zu einer Ueberſchätzung dieſes unſeres Thuns, ſieht in den Gebeten und Gaben Leiſtungen und Werke, welche Gotte genugthun, ſeine Gnade erwerben, und Alles von Gott erlangen. Der richtige Gedanke, daß dies unſer Beten und Gaben geben nur Dank, nur Wiedergabe unſerer ſelbſt und alles Unſrigen an den

*) De orat. cap. 23.
**) Ibid. cap. 27. 28.

Geber iſt, iſt zurückgetreten, und es ſind Werke geworden, die der Menſch von ſich aus thut, damit Gott ihm wieder Gutes thue. Es iſt dies noch nicht das römiſche Meßopfer, es iſt noch nicht der Leib des Herrn, der von den Chriſten geopfert wird zur Vergebung der Sünden und Erlangung aller Gnaden, aber Gebet und Gaben werden allerdings zur Vergebung der Sünden und zur Erlangung aller Gnaden geopfert. Und wie weit dieſe Vorſtellung bereits griff, das zeigen uns eben die Oblationen für die Verſtorbenen und für die Märtyrer. Dieſelben geſchehen „für“ dieſe Hingeſchiedenen, zu ihrem Beſten. Denn zwar ſind nach den damaligen Anſchauungen nicht allein die Märtyrer bei Gott, ſondern auch alle chriſtlich Verſtorbenen im refrigerium, im Zuſtande der Seligkeit; aber vermehrbar iſt dieſe Seligkeit auch bei den Märtyrern, die die damalige Kirche wohl hoch ehrte, doch nicht vergötterte. Und dieſe Vermehrung der Seligkeit ſoll ihnen dadurch zugewendet werden, daß ihre Hinterbliebenen, daß die mit der jenſeitigen immerhin noch in enger Lebensgemeinſchaft ſtehende diesſeitige Gemeinde für ſie opfert. So lange man bei dem richtigen Begriff des euchariſtiſchen Opfers als einer Antwort auf die göttlichen Gnadenerweiſungen, als der Wiederhingabe des Menſchen an den Geber blieb, konnte es zu ſolchem Opfer für Andere nimmer kommen, denn dann mußte der Opfernde ſelber zur Stelle ſein, konnte Jeder nur ſelbſt ſich Gotte in Gebet und guten Werken wiedergeben. Aber wenn man erſt aus dem euchariſtiſchen Opfer Werke, Leiſtungen von ſatisfactoriſcher und meritoriſcher Kraft gemacht hatte, dann mußte es als möglich erſcheinen, daß man durch dieſe Werke mittelbar auch Anderen nützen könne: die Hinterbliebenen, die Gemeinden erwarben zunächſt ſich ſelbſt durch ihre Gebete und Gaben Gottes Wohlgefallen, als ſolche Gott Wohlgefällige aber beteten ſie für die Verſtorbenen und Märtyrer, und ſo kamen ihre Gebete und Gaben mittelbar Dieſen zu Gute, als hätten ſie dieſelben ſelbſt gebracht. Wir haben hier das ſehr Wichtige vor Augen, daß man, wenn man das Sacramentale im Gottesdienſt bei Seite ſetzt, wenn man den Gottesdienſt ein-

ſeitig als Anbetung faßt, wenn man das Sacrificielle allein betont, nothwendig in römiſche Gedankenreihen hineingetrieben wird.

Das zweite Entwickelungsmoment, das wir hinzunehmen müſſen, iſt der Prieſter- und Amtsbegriff. Niemand in der ganzen alten Kirche ſteht der römiſchen Lehre von dem ausſchließlichen sacerdotium des Amts ferner als Tertullian; Niemand in der ganzen alten Kirche hat den Begriff des allgemeinen Prieſterthums aller Chriſten klarer und öfter hervorgehoben und ſchärfer betont als gerade er. Schon in der letzten angeführten Stelle findet er ſich. Wir nehmen noch eine andere Stelle*) hinzu: Nonne et laici sacerdotes sumus? scriptum est: „regnum quoque nos et sacerdotes deo et patri suo fecit“. Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas, et honor per ordinis consessum sanctificatus a deo, ibi ecclesiastici ordinis non est consessus? Et offers et tinguis, sacerdos es tibi solus. Sed ubi tres, ecclesia est, licet laici, unusquisque enim „de sua fide vivit“, nec est „personarum acceptio apud deum“. Quoniam non auditores legis justificabuntur a deo, sed factores, secundum quod et apostolus dicit. Igitur si habes jus sacerdotis in temetipso ubi necesse est, habeas oportet etiam disciplinam sacerdotis, ubi necesse sit habere jus sacerdotis. Da iſt die collegialiſtiſche Doctrin vom Amt und ſeinem Urſprung ſo klar ausgeſprochen, wie ſie es auf altkirchlichem Boden überhaupt nur werden kann: Alle ſind Prieſter, und als ſolche urſprünglich zur Ausübung auch des Amtes berechtigt, können es auch in Nothfällen ausüben, aber um der kirchlichen Ordnung willen thut Einer ſtatt Aller was Allen zukommt. Aber Tertullian zieht nun auch, mit mehr Conſequenz als der moderne Collegialismus, die Folgerungen aus dieſen Vorderſätzen. Iſt nemlich das Predigtamt ein Ausfluß des allgemeinen Prieſterthums, ſind ſeine Functionen prieſterliche, fungirt der Diener am Wort wo er

*) De exhort. castit. cap. 7.

fungirt nur als Organ der prieſterlichen Gemeinde, ſo iſt auch das Predigtamt ein Prieſterthum, ein sacerdotium. Und Tertullian tritt in dieſe Conſequenz vollſtändig ein. Der Begriff eines Dieners am Wort und Sacrament, eines Verwalters der Gnadenmittel iſt ihm fremd, aber ein sacerdos iſt ihm der praesidens, und offerre iſt ſein Amt und Dienſt. Freilich nicht in dem ſpäteren römiſchen Sinne ein excluſiver sacerdos iſt er ihm, ſondern ein Beauftragter aller anderen sacerdotes; auch opfert er nicht den Leib Chriſti für die Anderen, ſondern die euchariſtiſchen Opfer der Gebete und Gaben bringt er im Namen Aller dar; aber ein opfernder Prieſter iſt er und nichts Anderes. Und dieſe einſeitige, von der Verwaltung der Gnadenmittel abſehende Hervorhebung des ſacrificiellen Moments am Amtsbegriff greift dann zuſammen mit der eben ſo einſeitigen von dem Sacramentalen abſehenden Hervorhebung des Sacrificiellen im Gottesdienſt: Der erhöhte, fürbittend für uns vor Gott ſtehende Herr und Heiland iſt als der ewige Hoheprieſter der sacerdos catholicus*); unter demſelben iſt der einzelne Biſchof oder Presbyter der locale sacerdos, und alle Anderen ſind gleichfalls sacerdotes; ſo kommt nun dieſe Gemeinde von sacerdotes zuſammen, und bringt durch ihren beauftragten sacerdos in dem sacerdos catholicus Gotte ihre Anbetung, ihre Gaben und Gebete dar — das iſt, mit kurzen Worten, dem Tertullian der Gottesdienſt und ſein Vollzug. Wir ſehen daraus, wie nahe man, wenn man das Predigtamt als Ausfluß des allgemeinen Prieſterthums faßt, dem Ueberſpringen in römiſche Anſchauungen vom sacerdotium ſteht.

Veranſchaulichen wir uns nemlich, auf welchen Punkt die kirchliche Entwickelung des Cultus mit Tertullian getreten war, ſo konnte man, wenn man in gerader Richtung weiter ging, unläugbar dahin kommen, wohin ſpäter die reformirte Kirche gekommen iſt, daß man nemlich das Sacramentale ganz daran gab und einen bloß ſacrificiellen und euchariſtiſchen

*) Adv. Marc. IV. 9.

Gottesdienſt übrig ließ. Man brauchte ja in der That nur noch Einen Schritt weiter zu gehen, das Abendmahl als bloße Euchariſtie zu faſſen, und die Predigt aus einer Mittheilung des göttlichen Worts in eine Opferung des Evangelium umzuſetzen, ſie als Gebet zu denken, und Beides dieſen Anſchauungen gemäß zu behandeln, ſo hatte man einen Gottesdienſt, der nichts als Gebetsdienſt, als formirte gemeinſame Anbetung, als das von der prieſterlichen Gemeinde theils ſelbſt, theils durch ihren Diener dargebrachte Bekenntniß-, Bitt-, Lob- und Dankopfer war. Und nahe genug lag dies gewiß, wenn man doch das Hauptſtück des Gottesdienſtes und die Hauptfunction des Amtes im offerre erblickte. Indeſſen lagen doch in jener Zeit andere übermächtige Factoren, welche dieſe Wendung der Entwickelung für das Mal noch unmöglich machten. Die damalige Kirche war doch zu klar und feſt in der Gewißheit, daß ſie in dem Brod und Wein des Nachtmahls des Herrn Fleiſch und Blut habe, und ſelbſt der montaniſtiſche Tertullian weiß doch zu gut, was es um das feſte Wort Gottes iſt, welches Gott ſeiner Kirche gegeben hat und fort und fort giebt, als daß es ſchon damals zu einer Verflüchtigung des Abendmahls in bloße Euchariſtie, der Predigt in ein Sich ſelbſt ausſprechen der Gemeinde durch ihr Organ hätte kommen können; ſo wie anderer Seits bekanntlich ſo wenig die Neigungen als die Verhältniſſe jener Zeit auf eine Herabdrückung des kirchlichen Amtes zu einem Gemeindedienſt hindrängten. Vielmehr blieb es dabei ſtehen, daß man das Eine neben dem Andern feſthielt: man ſah auf der einen Seite den ganzen Gottesdienſt weſentlich als ein Anbeten, Opfern an, hielt aber daneben feſt, daß im Abendmahl des Herrn Leib und Blut ſei; man ſah auf der einen Seite in dem kirchlichen Amt einen Ausfluß des allgemeinen Prieſterthums, und ſcheute nicht die Conſequenz, daß es alſo weſentlich ein sacerdotium ſei, aber man hielt daneben feſt und betonte immer ſchärfer, daß es aber nichtsdeſtoweniger vom Herrn eingeſetzt und den Gemeinden vorgeſetzt und die rechte Repräſentation der Kirche ſei. Aber allerdings war

nun auch damit eine eigenthümliche Entwickelung angebahnt. Wenn man auf der einen Seite ſagte, daß das gottesdienſtliche Thun weſentlich im Opfern beſtehe, und anderer Seits eben ſo beſtimmt ſagte, daß im Abendmahl des Herrn Leib und Blut ſei, mußte da nicht die Zeit kommen, wo man Beides zuſammenfaßte und ſagte, daß alſo auch des Herrn Leib und Blut im Abendmahl geopfert werde? wenn man auf der einen Seite das kirchliche Amt als ein sacerdotium faßte, und doch auf der anderen Seite feſthielt, daß es den Gemeinden vorgeſetzt ſei, die Kirche repräſentire, mußte man dann nicht mit der Zeit zu dem Schluſſe kommen, daß es alſo ein zwiefaches sacerdotium gebe, nemlich neben dem allen gemeinen Chriſten zukommenden ein clericales sacerdotium, das eben ſo zwiſchen den gemeinen Chriſten und dem Herrn ſtehe, wie dieſer Herr als der summus sacerdos zwiſchen der in den clericalen sacerdotibus repräſentirten Kirche und Gott ſteht? und wenn man dann wieder beide Sätze, daß im Gottesdienſt des Herrn Leib und Blut geopfert werde, und daß das Amt ein der Gemeinde vorgeordnetes sacerdotium ſei, zuſammenfaßte und damit die Vorſtellungen von einer ſatisfactoriſchen, meritoriſchen, und in dieſer Weiſe auch ſtellvertretend wirkenden Kraft alles Opfers verband, war man dann nicht bei dem Satz, daß der Prieſter im Gottesdienſt des Herrn Leib und Blut für Alle zur Vergebung der Sünden und zu allem Heil opfere? und war dann nicht der Gottesdienſt aus einem Empfangen und Thun der Gemeinde zu einem ſacerdotalen Thun des Amtes für die Gemeinde geworden?

Und daß die Vermiſchung des Sacramentalen mit dem Sacrificiellen wirklich ſchon bei Tertullian und ſeiner Zeit in dieſe Bahn lenkt, davon zeugt Manches, was wir bei Tertullian finden. Tertullian betont durchaus, daß der Chriſten Opfer nur in Gebet, Gaben u. ſ. w. beſtehen, aber er nennt dieſe Opfer hostia, sacrificia*). Dieſe Ausdrücke können in chriſt-

*) De orat. cap. 28. Adv. gent. cap. 30. De exhort. castit. cap. 11.

lichem Munde richtig nur von dem blutigen Opfer auf Golgatha gebraucht werden; indem Tertullian ſie auf der Chriſten Opfer anwendet, vermiſcht er die Begriffe des blutigen ſühnenden Opfers und des euchariſtiſchen Opfers. Tertullian betont durchaus, daß das Amt nur ein Ausfluß des allgemeinen Prieſterthums ſei, und daß daher Alle opfern können, aber er hält doch auf's Beſtimmteſte feſt, daß die Chriſten ihre Opfer nur per sacerdotem bringen, daß wir das Abendmahl nicht anders als aus der Hand der Vorſteher nehmen dürfen, daß das Gebet am Altar gethan beſſer, wirkſamer ſei*). Bei Juſtin ſchon waren die Katechumenen zum erſten Theil des Gottesdienſtes zugelaſſen, aber der Abendmahlsact iſt ihm darum noch nicht ein Geheimniß; bei Tertullian dagegen iſt er ein mysterium, von dem er nicht redet. Bei Juſtin ſchon ſehen wir den alten Act der κοινωνία geſchädigt, auf das allgemeine Kirchengebet verengt, und die Darbringung der Gaben zum Abendmahlsact gezogen; und äußerlich erſcheint dieſer Riß bei Tertullian noch nicht größer; aber wir haben geſehen, daß Tertullian ſchon den Friedenskuß auch als Einleitung des Abendmahlsactes anſieht; wir ſehen überdem, daß Tertullian von dem allgemeinen Kirchengebet im Zuſammenhange mit der Predigt redet, daß er dasſelbe als einen Appendix der Predigt behandelt**). Das tendirt offenbar dahin, den alten Opferact völlig aufzulöſen, die erſten allgemeineren auf alle Menſchen, auf die Büßenden, auf die Katechumenen bezüglichen Gebete des allgemeinen Kirchengebets als bloßen Appendix des homiletiſchen Theils zu behandeln, das letzte auf die eigentliche Gemeinde bezügliche Gebet mit dem Friedenskuß aber in den Abendmahlsact hinüberzuziehen, und ſo den Gottesdienſt zweitheilig zu machen, in der Weiſe, daß der homiletiſche Theil mit den allgemeineren

*) De exhort. castit. cap. 11. De cor. mil. cap. 3. De orat. cap. 14.

**) De anim. cap. 9. De praescr. haer. cap. 41. Vgl. Harnack a. a. O. S. 373.

Fürbitten als missa catechumenorum die Allen zugängliche Einleitung, gleichſam den Dienſt des Vorhofes bildete zu dem folgenden geſchloſſenen Myſterium des Abendmahlsacts. Wir haben auch bei Juſtin und Irenäus geſehen, daß man vorzugsweiſe Brod und Wein als die Subſtrate des Gebetsopfers anſah und behandelte, aber wir haben auch gehört, daß man ſo that, weil man in ihnen die Repräſentanten aller Wohlthaten der Schöpfung, die primitiae creaturarum ſah; bei Tertullian gelten nun ebenfalls die Abendmahlselemente als das vorzugsweiſe Subſtrat der euchariſtiſchen Gebete (super panem — gratiarum actionibus fungitur*), aber davon, daß ſie die primitiae creaturarum und dergleichen ſeien, hören wir hier gar Nichts mehr. Auch bei Juſtin ſahen wir ſchon, daß das Abendmahlsbrod den Abweſenden nachgetragen wurde, doch ließ ſich dieſer Gebrauch noch aus dem Begriff der communio verſtehen; aber wenn man das geweihte Brod mit nach Hauſe nahm, um es vor aller Mahlzeit zu eſſen, wenn man es einander über Land als Zeichen der Kirchengemeinſchaft zuſchickte, wenn man Abendmahl auch an den Stationstagen, da man die Gemeinde nicht ſammeln konnte, zu halten anfing, ſo begann der richtige Begriff, daß Abendmahl da und nur da iſt, wo der Herr mit ſeinem Volk zuſammenkommt es an ſeinem Tiſch zu ſpeiſen, der falſchen Vorſtellung zu weichen, daß die Abendmahlsfeier eine Operation ſei, den Leib des Herrn zu conficiren. Alle dieſe Einzelheiten ſind offenbare Anzeichen dafür, daß man in eine Entwickelung einbog, wie wir ſie vorſtehend angedeutet haben. Und daß wir uns darin nicht geirrt, wird uns nun Cyprian zeigen.

Die Zeitlage Cyprian's und die Aufgabe, die ihm daraus erwuchs, ſind bekannt: wie er nicht allein dem Heidenthum und ſeinen Verfolgungen, ſondern auch in den Streitigkeiten wegen Wiederaufnahme der lapsi, und in den Spaltungen des Feliciſſimus und Novatian dem geiſtlichen Hochmuth der Confeſſoren und ſeinen Bethätigungen die Spitze zu bieten,

*) Adv. Marc. I, 23.

wie er gegen dieſe ſelbſtvermeſſenen Heiligen, welche im Namen ihrer perſönlichen Heiligkeit die Kirchenleitung an ſich riſſen, aber dann freilich auch ſteuerlos bald in ſittliche Laxheit, bald in unevangeliſchen Rigorismus, bald in Zerreißungen der Kirche durch die Perſönlichkeiten verfielen, das geordnete Amt der Kirche, die kirchliche Ordnung, den ſittlichen Ernſt, und die Einheit und die ruhige Entwickelung der Kirche zu vertreten hatte. Dieſe Aufgabe machte es ihm unmöglich, das Amt der Kirche aus dem Auftrag der Gemeinde herzuleiten; er mußte vielmehr den Confeſſoren gegenüber, welche ſich die Functionen des Amts anmaaßten, die göttliche Einſetzung und Berechtigung des Amts behaupten und vertreten. Und das wäre auch völlig in der Ordnung geweſen, wenn er dabei das Amt der Kirche richtig als Predigtamt, als Dienſt am Wort und Sacrament gefaßt hätte. Aber dieſer Begriff iſt dem Cyprian durchaus fremd. Er faßt vielmehr das Amt der Kirche mit Tertullian weſentlich als sacerdotium. Sacerdotes heißen und ſind ihm die Biſchöfe und Presbyter; offerre, pro fratribus precem facere, preces pro plebis dominicae incolumitate facere, sacrificia dei celebrare, hostias deo et victimas praeparare iſt ihr Amt und Werk*), und zwar principaliter und ausſchließlich: quando singuli divino sacerdotio honorati et in clerico ministerio constituti nonnisi altari et sacrificiis deservire et precibus atque orationibus vacare debeant**); wenn einem Presbyter das offerre unterſagt wird (prohiberi offerre), ſo iſt er damit vom Amte ſuspendirt***). So ſehr iſt dem Cyprian das Opfern, Beten, Fürbitten das eigentliche Centrum des Amts der Kirche, daß ihm alle anderen Momente desſelben dadurch geradezu erfüllt werden. Die Schlüſſelgewalt z. B. beſteht dem Cyprian nicht etwa darin, daß das Amt der Kirche Wort und Sacrament austheilt, und daß

*) Ep. LXVIII, S. 165. 167. LXIV, S. 156. LIV, S. 110. Wir citiren den Cyprian nach der zweiten Pariſer Ausgabe v. J. 1616. 3 Voll. fol.

**) Ep. LXVI, S. 160.

***) Ep. X, S. 30.

dann dieſe vermöge der an ſie verbundenen Kraft des dreieinigen Gottes den Menſchen binden oder löſen; ſondern darin, daß das Amt der Kirche für den Menſchen bittet, opfert, und ſo dem damit in die Vertretung der Kirche aufgenommenen Menſchen das Reich der Gnade aufthut, oder umgekehrt ihm ſolche Fürbitte und Verwendung verſagt, und ihm dadurch das Reich der Gnade verſchließt. Poenitenti, ſagt er, potest deus clementer ignoscere, potest in acceptum referre, quidquid pro talibus et petierint martyres et fecerint sacerdotes*). Alſo das Werk des Prieſters verhilft dem Sünder zur Gnade Gottes; dieſes Werk des Prieſters aber beſteht, wie wir ſahen, im offerre, preces facere, sacrificia celebrare. Auch die Kirchenregierungsgewalt iſt dem Cyprian nur ein Ausfluß dieſes sacerdotium. Sehr häufig**) hebt er als die zwei Seiten des Kirchenamtes das sacrificia offerre und das ecclesiae praeesse hervor, aber das Letztere begründet ſich ihm durchaus in dem Erſteren: weil die Träger des Amts das chriſtliche Volk durch Gebete und Opfer vor Gott vertreten, darum hat auch das durch ihr Werk mit Gott in Gemeinſchaft geſetzte und in Gemeinſchaft erhaltene Volk ihrer Führung zu folgen, gerade wie aus demſelben Grunde Iſrael ſeinem Prieſterthum***).

Aber mit dieſem sacerdotium des kirchlichen Amtes hat es nun, wie ſich ſchon aus dem Bisherigen ergiebt, bei Cyprian eine ganz andere Bewandniß als bei Tertullian. Dem Cyprian ſind die Träger des Amtes nicht darum und inſofern sacerdotes, weil und als ſie die Gebete der Gemeinde collectiren und im Namen derſelben vor Gott tragen, ſie ſind nicht der Gemeinde sacerdotes, nicht Vorbeter der Gemeinde, handeln nicht Namens der Gemeinde vor Gott; ſondern gerade umgekehrt ſind ſie ihm, wie er ſie conſtant†) nennt, dei sacer-

*) De laps. S. 247.
**) Z. B. Ep. LXVIII, S. 167.
***) Ep. LV, S. 114 ff.
†) Ep. LV, S. 120, und an unzähligen Stellen.

dotes, die im Namen Gottes für die Gemeinde, an derſelben und ihr zu Gute handeln, denn die Gebete und Opfer, die ſie bringen, ſind nicht ſowohl der Gemeinde Gebete als vielmehr von Gott befohlene Handlungen und Werke, die ſie zum Heil der Gemeinde, zur Vergebung ihrer Sünden und zu ihrer Aufnahme in das göttliche Wohlgefallen thun. Sehr klar tritt dies z. B. in der eben angeführten Stelle heraus, in welcher Cyprian ſagt, daß der Büßende Vergebung der Sünden durch die Fürbitte (petierint) der Märtyrer und durch das Thun (fecerint) der Prieſter erlange: Die Märtyrer, obgleich ſie heilig ſind, können nur für den Sünder bitten, da ſie das Amt nicht tragen; aber das Thun der Träger des Amts für den Sünder, obgleich es nach Cyprian auch nur in einem Darbringen von Fürgebet und Opfer beſteht, hat doch nicht bloß die Bedeutung und den Werth der ſimplen Fürbitte, ſondern iſt ein von Gott ausgehendes, vom Herrn angeordnetes Werk, welches der sacerdos dei auf Gottes Befehl für den Sünder, an ihm, und ihm zu Gute thut. Die chriſtlichen sacerdotes ſtehen alſo als sacerdotes dei in mittleriſcher Stellung zwiſchen Gott und Menſchen ganz wie das a. t. Prieſterthum, und Cyprian kann von hier aus das Amt der Kirche vollſtändig dem a. t. Prieſterthum paralleliſiren*). Und von hier aus bahnt ſich ihm nun auch der Weg zu einer neuen Theorie vom Urſprunge des Amts der Kirche. Wie bemerkt, war es ihm unmöglich, mit Tertullian das Amt der Kirche als einen Ausfluß des allgemeinen Prieſterthums in der Weiſe anzuſehen, als ob die Functionen des kirchlichen Amtes ihrem Weſen nach zum allgemeinen Prieſterthum gehörig und allen Chriſten zuſtändig, und nur um der kirchlichen Ordnung willen Einzelnen amtsweiſe übertragen ſeien. Denn eben im Namen des allgemeinen Prieſterthums riſſen die heiligen Confeſſoren und Märtyrer die Functionen des Kirchenamtes an ſich, und die bloße Verweiſung auf die ſociale Ordnung hielt gegen dieſen Anſpruch perſönlicher

*) Vgl. beiſpielsweiſe Ep. LV, S. 114 ff.

eminenter Heiligkeit nicht aus. Vom Standpunkte Tertullian's aber war dieſem Uebergriffe nicht zu begegnen, denn war das Amt der Kirche durchaus nur ein sacerdotium im chriſtlichen Sinne, ſo war es auch ein Ausfluß des allgemeinen Prieſterthums, und es mußte für zuläſſig erachtet werden, daß in außerordentlichen Fällen außerordentliche Chriſten einmal neben der ſocialen Ordnung her von ihren urſprünglichen prieſterlichen Rechten Gebrauch machten. Vielmehr mußte, um der Anmaaßung der Confeſſoren gründlich zu widerſtehen, nachgewieſen werden, erſtens daß das Amt der Kirche Functionen habe, welche keineswegs aus dem allgemeinen Prieſterthum aller Chriſten originiren, ſondern Gottes Einrichtungen und Gaben und dem Amte von Gott zu verwalten gegeben ſind, und zweitens daß eben deßhalb das Amt der Kirche hinſichtlich dieſer ſeiner, nicht zu den ſacerdotalen gehörigen Functionen nicht auf ſocialer Kirchenordnung, ſondern auf Gottes Befehl und auf Einſetzung des Herrn baſire. Beides hätte nun Cyprian leicht und richtig nachweiſen mögen, wenn er gewußt hätte, daß das Werk und Thun des kirchlichen Amts weder allein noch auch nur zuerſt und weſentlich in ſacerdotalen Functionen, im Beten und Bitten und Dankſagen, ſondern daß es principaliter im Dienſt am Wort und Sacrament beſteht. Denn in den ſacerdotalen Functionen, wenn es z. B. im Gottesdienſt die Gebete der Gemeinde vor Gott trägt, iſt das Amt der Kirche allerdings nicht aus göttlicher Einſetzung her, ſondern eine Ordinirung des allgemeinen Prieſterthums; die Verwaltung des Worts und Sacraments dagegen, welche principaliter das Amt der Kirche ausmacht, iſt keine ſacerdotale Function, und das damit betraute Amt iſt kein sacerdotium, ſo iſt es auch nicht aus dem allgemeinen Prieſterthum durch Auftrag entſtanden, ſondern von demſelben Herrn, der der Kirche ſein Wort und Sacrament gegeben hat, für die Verwaltung derſelben geordnet. Aber dieſer Begriff des Dienſtes am Wort und Sacrament iſt dem Cyprian völlig fremd: er bleibt mit Tertullian dabei, daß das kirchliche Amt ein sacerdotium iſt; und muß alſo die erwähnte doppelte Auf-

gabe in anderem Wege löſen. Dies thut er denn erſtens dadurch, daß er das sacerdotium, in welchem auch nach ihm das Amt der Kirche beſteht, in oben beſchriebener Weiſe anders als Tertullian faßt, daß er aus dem vorbetenden sacerdos der prieſterlichen Gemeinde einen sacerdos dei, einen im Namen Gottes an der Gemeinde handelnden, mittleriſchen Prieſter macht. Und von hier aus ſtellt ſich ihm dann zweitens auch der Begriff der göttlichen Einſetzung feſt. Es verſteht ſich ſchon von ſelbſt, daß ein an Gottes Statt handelnder Prieſter nur von Gott geſetzt ſein kann. Aber auch die Art wie dem Cyprian dies geſchieht, kommt für unſeren Zweck in Betracht. Er geht davon aus, daß der heilige Geiſt die Biſchöfe und Presbyter macht. Denn das Werk derſelben iſt Bitten und Beten und geiſtliche Opfer bringen; das Alles aber ſind Früchte und Werke des heiligen Geiſtes am Menſchen; alſo muß der heilige Geiſt die zu ſolchen Werken Berufenen ſalben und ſetzen. Ein in ſchwere Sünde gefallener Biſchof, ſagt er*), kann nicht das sacerdotium behalten, quando nec oblatio sanctificari illic possit, ubi spiritus sanctus non sit. Aber allerdings nicht in der Weiſe, wie der heilige Geiſt Menſchen wiedergebiert und heiligt, ſalbt und ſetzt er Biſchöfe und Presbyter. So konnte Cyprian nicht ſagen, denn das hätte zu der Anſicht jener Confeſſoren zurückgeführt, welche die Functionen des Amts eben aus dem Grunde arrogirten, weil die Leitung der Kirche den perſönlich Heiligen und Geiſterfüllten gebühre. Vielmehr tritt ihm nun da ſein Begriff von der Kirche und von der Ordination ein: Die Kirche iſt die Eine, von den Apoſteln geſchichtlich herkommende, und eben in dieſer Einheit und Geſchichtlichkeit liegt der Beweis ihrer Wahrheit. Dieſe Eine, wahre, apoſtoliſche Kirche aber hat nach der Verheißung des Herrn den heiligen Geiſt. Und ſo nun iſt es der heilige Geiſt, nicht wie er ſubjectiver Weiſe den Einzelnen wiedergebiert und heiligt, ſondern wie er objectiver Weiſe in und mit der Kirche Gottes iſt, der die Bi-

*) Ep. LXIV, S. 156.

ſchöfe und Presbyter ſalbt und ſetzt, und zwar in der ebenfalls ſeit den Apoſteln, ſeit Matth. 16, 18 beſtehenden Weiſe der Ordination. Die legitime Kirche ſetzt und ſalbt im heiligen Geiſt die Biſchöfe und durch dieſe die Presbyter, und die legitimen Biſchöfe ſind dann wieder das Einheitsband für die legitime Kirche. Dominus noster, ſagt er*), cujus praecepta metuere et observare debemus, episcopi honorem et ecclesiae suae rationem disponens in evangelio loquitur, et dicit Petro: Ego tibi dico etc. (Matth. 16, 18). Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur, et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur. Und an einer anderen Stelle**): Scire debes, episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo; et si qui cum episcopo non sit, in ecclesia non esse; et frustra sibi blandiri eos, qui pacem cum sacerdotibus dei non habentes obrepunt, et latenter apud quosdam communicare se credunt, quando ecclesia, quae catholica una est, scissa non sit neque divisa, sed sit utique connexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata.

So kommt Cyprian, weil er das Amt der Kirche als Sacerdotium faßt und doch demſelben die göttliche Einſetzung vindicirt, dahin daß er aus dem Amt der Kirche ein mittleriſches Sacerdotium macht, das von Gott geſetzt, durch die legitime Ordination in der Kirche erhalten wird. Wir ſehen daraus, wohin man mit der Ableitung des Amts der Kirche aus dem allgemeinen Prieſterthum kommt, wenn man dabei doch die göttliche Einſetzung des Amts feſthalten will. Die Rückwirkungen dieſes Amtsbegriffs auf das gottesdienſtliche Leben liegen nun aber auch auf der Hand. Zuerſt ſtanden hiernach im Gottesdienſt nicht mehr ein Diener Chriſti, der das Wort und Sacrament austheilte, und eine dasſelbe hörende und empfangende Gemeinde gegenüber, um darnach ge-

*) Ep. XXVII, S. 55.
**) Ep. LXIX, S. 172.

meinſam ihre Bitten, Gebete, Dankſagungen Gotte vorzutragen; ſondern es ſtanden eine der Vertretung vor Gott bedürftige Gemeinde, und ein ſie vertretender Prieſter, der für ſie ſeine mittleriſchen Werke that, und der auch ihre Gebete und Opfer vor Gott bringen mußte, damit ſie angenehm wären, einander gegenüber. Der Gegenſatz von Clerus und Laienſchaft, sacerdos und plebs, war an die Stelle der δόσις und λήψις der Gnadenmittel geſetzt, und damit dem Wechſel von Geben und Empfangen und wieder Zuſammenhandeln im Gottesdienſt der Todesſtoß gegeben. Denn auch die Cultusvornahmen mußten ſich nun nothwendig modificiren. Was der fungirende Geiſtliche im Gottesdienſt that, mußte nunmehr als Werke erſcheinen, die er für die Gemeinde that; was die Gemeinde im Gottesdienſt that, ihr Bitten und Beten und Darbringen, mußte immer mehr die Geſtalt gewinnen, daß der Prieſter es aufnahm und für ſie vor Gott brachte, denn nur per sacerdotem dei dargebracht konnte es deo acceptum ſein; und ſo mußte die Selbſtthätigkeit der Gemeinde je mehr und mehr in ein Handeln des Prieſters für ſie verſchwinden. Endlich trat für die Wahrheit und Richtigkeit des Cultus ein ganz neues Kriterium ein: während es in Wahrheit ſo ſteht, daß rechter Gottesdienſt da iſt, wo Gottes Wort recht verkündigt, das Sacrament recht verwaltet, in Jeſu Namen gebetet wird, kommt nach Cyprian die Sache vielmehr ſo zu ſtehen, daß rechter Gottesdienſt da und nur da iſt, wo ein legitimer sacerdos im obigen Sinne ſeine mittleriſchen Werke thut, und daß wo der legitime Prieſter fehlt, kein wahrer Gottesdienſt ſein kann, ob auch ſonſt nach Inhalt und Form Alles richtig gethan wird. Dieſe letztere Conſequenz — während die anderen hervorgehobenen Conſequenzen theilweiſe noch Jahrhunderte brauchen, um ſich ganz in Wirklichkeit zu ſetzen — ſpricht denn auch ſchon Cyprian ſcharf und beſtimmt aus: Plane episcopi non de voluntate dei fiunt, qui extra ecclesiam fiunt, sed contra dispositionem et traditionem evangelii fiunt; sicut ipse dominus in duodecim prophetis ponit et dicit: sibimet ipsis regem constituerunt, et non per me.

Et iterum: Sacrificia eorum tanquam panis luctus; omnes, qui manducant ea, contaminabuntur*). Die Opfer und Gebete, von illegitimen Prieſtern dargebracht, ſind falsa ac sacrilega sacrificia und illicita sacerdotia, Gott hört Solche nicht, ihr Altar iſt profanum, ihre cathedra iſt adultera.

Wir müſſen nun aber hinzunehmen, worin dem Cyprian die oblationes, die sacrificia und hostiae und victimae beſtehen, deren Darbringung für die Gemeinde der sacerdotes eigentliches Amt iſt. Auch hier ſteht Cyprian zunächſt mit Tertullian auf gemeinſamem Boden: auch ihm tritt am Gottesdienſt die ſacrificielle Seite desſelben überwiegend in den Vordergrund. Daß da Gott durch ſeinen Diener ſeinem Volke ſein Wort und Sacrament giebt, iſt ihm ein fremder Gedanke; vielmehr noch viel entſchiedener als bei Tertullian tritt bei ihm die Anſchauung auf, daß der ganze Gottesdienſt mit allem Einzelnen, was darin geſchieht, ein euchariſtiſches Opfern iſt. Die Ausdrücke offerre, sacrificia offerre, sacrificia divina celebrare werden ohne Weiteres in der Bedeutung „Gottesdienſt halten" genommen, und es wird alſo der ganze Gottesdienſt als ein offerre begriffen**). Und das wird denn auch hinſichtlich der einzelnen Theile des Gottesdienſtes durchgeführt, und zwar nicht bloß hinſichtlich der ſacrificiellen, in Gebet und Dankſagung und Darbringung beſtehenden Theile des Gottesdienſtes, von welchen es ſich allerdings von ſelbſt verſteht, ſondern auch hinſichtlich der ſacramentalen, in einem Ertheilen und Mittheilen an die Gemeinde beſtehenden. So faßt Cyprian das pax vobiscum des Biſchofs, das doch eine Segensertheilung, eine Benediction iſt, als ein offerre: lapsis pacem offerre***) nennt er es, wenn die lapsi zu der Ertheilung des Segens im Gottesdienſt zugelaſſen werden. Und es hängt dies auch mit der Geſammtanſchauung Cyprian's

*) Ep. LV, S. 116. Vgl. Ep. LXVII, S. 163. Ep. LXVIII, S. 165. 166. Ep. LXXII, S. 180. Ep LXXVI, S. 208.

**) Ep. V, S. 17. LXIX, S. 173. LXXVII, S. 217.

***) Ep. XI, 31.

eng zuſammen: der ganze Gottesdienſt, ja das ganze Weſen der Kirche beruhen ihm darauf, daß der sacerdos für die Gemeinde ſeine prieſterlichen Werke thut, und die Gebete und Gaben der Gemeinde entgegennimmt, um ſie vor Gott zu bringen. Alſo ſind Diejenigen, für welche der sacerdos Solches thut, mit der Gemeinde und mit Gott geeint; Diejenigen aber, für welche der sacerdos Solches zu thun verſagt, ſind eben damit von der Gemeinſchaft der Kirche und Gottes ausgeſchloſſen; und die Theilnahme am gottesdienſtlichen Opfer iſt Zeichen der Kirchengemeinſchaft, der pax, das Ausgeſchloſſenſein von dem gottesdienſtlichen Opfer aber iſt die Excommunication. Daher erfolgt die Wiederaufnahme eines Excommunicirten in die Gemeinſchaft, in den Frieden der Kirche auch in der Form, daß er wieder dem gottesdienſtlichen Opfer beiwohnen, ſeine Gaben wieder bringen darf, daß der Prieſter dieſe ſeine Gaben wieder annimmt, ſeinen Namen unter denen der Opfernden wieder nennt, und ſeine Gebete und Gaben wieder vor Gott bringt*). Wenn nun aber dieſe Bedeutung der Theilnahme am gottesdienſtlichen Opfer ihren liturgiſchen Ausdruck gerade darin fand, daß der Biſchof der Gemeinde den Frieden zuſprach, und dieſe ſich darauf den Friedenskuß gab, ſo konnte man allerdings ſagen, der Biſchof opfere dem Gefallenen den Frieden, denn dadurch daß der Biſchof für den Gefallenen opferte und die Gebete und Gaben des Gefallenen opferte, fiel demſelben der Friede zu. Weiter nennt Cyprian das Vorleſen der Schriftlectionen im Gottesdienſt ein celebrare lectiones divinas**). Alſo nicht Das bedeuten ihm die Lectionen, daß damit der Herr der Gemeinde ſein Wort giebt, ſondern Das, daß damit das Evangelium Gotte geopfert, das Wort Gottes celebrirt wird. Und wie ſehr ihm vollends das Abendmahl Opfer iſt, giebt ſich darin zu erkennen, daß er es conſtant sacrificium dominicum, auch wohl hostia dominica nennt, und daß ihm „Abendmahl

*) Ep. X, S. 29. XXVIII, S. 56.
**) Ep XXX, S. 65.

halten" heißt sacrificium dominicum celebrare; er ſagt geradezu: sanguis Christi offertur; und wenn er 3 Moſ. 7, 20 auf das Abendmahl anwendet, alſo das Abendmahl als ein Opfermahl anſieht, ſo hat das bei ihm nicht den richtigen Sinn, daß das Opfer auf Golgatha gebracht iſt, und daß wir das Fleiſch dieſes Opfers im Abendmahl eſſen, ſondern es hat den Sinn, daß im Abendmahl erſt der auf Golgatha geſchlachtete Leib des Herrn geopfert und dann gegeſſen wird*). So ſetzt er allerdings auch das Sacramentalſte im Gottesdienſt ins Sacrificielle um.

Auch nach einer anderen Seite hin verbleibt er wenigſtens theilweiſe mit Tertullian auf gemeinſamem Boden. Die Opfer der Chriſten ſind ihm die nemlichen wie dem Tertullian, nemlich außer den Abendmahlselementen die Gebete, Gaben, Almoſen. Die Oblationen kommen bei Cyprian ſo vor wie wir ſie kennen: ſie wurden zum Unterhalt der Geiſtlichkeit, der Armen, Wittwen und Waiſen, zur Loskaufung von Gefangenen, zum Unterhalt der um des Glaubens willen Gefangenen verwendet**). Auch ſogar die alte Anſchauung, wonach alles Dieſes nur durch das Gebet zum Opfer wird, und das Opfer eigentlich nur im Gebet beſteht, die Gaben aber nur das verkörperte Dankgebet ſind, bricht bei Cyprian noch durch. Wir haben nemlich oben geſehen, wie nach Cyprian die Opfer, Gaben und Darbringungen der Chriſten Gotte nur dann angenehm ſein können, wenn ſie per sacerdotem dargebracht werden. Hiernach nun hätte weiter folgen müſſen, daß außerhalb des Gottesdienſtes gar kein rechtes Opfer ſtattfinden könne. Aber Cyprian zieht denn doch dieſe Conſequenz noch nicht, ſondern Angeſichts der Schaaren von in Haft gebrachten Chriſten, die darüber klagen, keinen Gottesdienſt haben zu können, tröſtet er ſie mit folgender Vermah-

*) Ep. LXVIII, S. 148. LXXVI, S. 209. Ad Quirin. III, 94. De unit. eccles. S. 258.

**) Ep. LX, S. 140. LXXX, S. 221. LXIV, S. 156. LXVI, S. 161. De op. et eleemos. S. 307.

nung*): Sed nec in illo aliqua potest aut religionis aut fidei jactura sentiri, quod illic nunc sacerdotibus dei facultas non datur offerendi et celebrandi sacrificia divina. Celebratis, immo atque offertis sacrificium deo et pretiosum pariter ac gloriosum, et plurimum vobis ad retributionem praemiorum coelestium profuturum, cum scriptura divina loquatur et dicat: Sacrificium deo spiritus contribulatus, cor contritum et humiliatum deus non despicit. Hoc vos sacrificium deo offertis, hoc sacrificium sine intermissione die ac nocte celebratis, hostiae facti deo et vosmetipsos sanctas atque immaculatas victimas exhibentes. Alſo das geängſtete Herz, der zerſchlagene Geiſt, die daraus hervorgehenden Gebete, die Selbſthingabe ſind ihm mindeſtens doch noch ein sacrificium pretiosum pariter ac gloriosum.

Aber nach anderen Seiten hin liegt doch Alles beim Cyprian gar anders als bei Tertullian und vorher. Es iſt eine nicht ſeltene Erſcheinung, daß der Spiritualismus auf der anderen Seite und dann gewiß an der ganz verkehrten Stelle in den kraſſen Realismus zurückfällt. Wenn Cyprian den ganzen Gottesdienſt von der ſacrificiellen Seite her auffaßt, ſo ſollte man nun erwarten, daß ihm das Gebet, das rein geiſtliche Opfer auch das rechte, genügende, ja ausſchließliche Opfer wäre. Wir finden aber gerade das Gegentheil: Das Opfer des bloßen Gebets iſt ihm zu geiſtig, dünkt ihn leer; er verlangt ein reelleres, greiflicheres Opfer. So lehrt er denn, daß das bloße Gebet nicht genüge, ſondern daß, wenn das Gebet rechtes Opfer ſein ſoll, Gaben, Almoſen, Faſten hinzukommen, und das ſonſt leere Wort des Gebets erfüllen müſſen: Orantes autem non infructuosis nec nudis precibus ad deum veniant; inefficax petitio est, cum precatur deum sterilis oratio. Nam cum omnis arbor non faciens fructum excidatur et in ignem mittatur, utique et sermo non habens fructum, promereri deum non potest, qui nulla est operatione foecundus. Et ideo scriptura divina instruit di-

*) Ep. LXXVII, S. 217.

cens (Tob. 12): Bona est oratio cum jejunio et eleemosyna. Nam qui in die judicii praemium pro operibus et eleemosynis redditurus est, hodie quoque ad orationem cum operatione venienti benignus auditor est (Actor. 10, 2. 4). Cito orationes ad deum ascendunt, quas ad deum merita nostri operis imponunt. (Tob. 12, 11—15. Jes. 58, 6—9.) Adesse se deus promittit, et audire ac protegere se eos dicit, qui injustitiae nodos de corde solventes et eleemosynas circa domesticos dei secundum ejus praecepta facientes, dum audiunt quod deus praecipit fieri, ipsi quoque a deo merentur audiri. Beatus apostolus Paulus, in necessitate pressurae adjutus a fratribus, opera bona quae fiunt sacrificia dei dixit esse (Phil. 4, 18). Nam quando quis miseretur pauperis, deum foenerat; et qui dat minimis, deo donat, spiritualiter deo suavitatis odorem sacrificat*). Und an einer anderen Stelle**) mit Beziehung auf Tob. 12: Ostendit orationes nostras ac jejunia minus posse, nisi eleemosynis adjuventur. Deprecationes solas parum ad impetrandum valere, nisi factorum et operum accessione farciantur. Revelat angelus et manifestat et firmat, eleemosynis petitiones nostras efficaces fieri, eleemosynis vitam de periculis redimi, eleemosynis a morte animas liberari. Schon aus dieſen Stellen ergiebt ſich, daß die Annahme, nudas preces inanes et steriles et inefficaces esse, zuſammenhängt mit dem den Almoſen, Gaben u. ſ. w. beigelegten meritoriſchen, ſatisfactoriſchen, ſündentilgenden Werthe. Mit dem Tertullian und der ganzen damaligen Kirche theilt Cyprian die Vorausſetzung, daß um des Verdienſtes Chriſti willen nur die vor der Taufe begangenen Sünden rein und ganz mittelſt der Taufe vergeben werden, daß aber die Tilgung und Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden Seitens des Menſchen Leiſtungen, Werke, nemlich nächſt dem Gebete Almoſen, Faſten, Gaben erfordern***). Wurde aber dieſe Anſchauung wie na-

*) De orat. dom. S. 271.
**) De op. et eleemos. S. 304.
***) Z. B. De op. et eleemos. S. 303. 310.

türlich auf die ſeit Alters im Gottesdienſte darzubringenden Gebete und Gaben übertragen, ſo ergab ſich ſelbſtverſtändlich, daß auch da das bloße Gebet ohne Werke als ungenügend erſcheinen mußte, ja daß dann das Gebet nicht einmal als die Hauptſache, ſondern nur noch als das die Leiſtung Begleitende, nur noch als das ſubjective Complement zu der objectiven Leiſtung gelten konnte. Aber wir dürfen nun auch nicht überſehen, daß damit die alte, die neuteſtamentliche Anſchauung vom chriſtlichen Opfer geradezu umgekehrt war: Sonſt war das Gebet als Dasjenige angeſehen worden, was die Gaben zum Opfer machte, denn das Gebet, die dankende Selbſthingabe an den Vater des Alls war das eigentliche Opfer, und die Gaben ſelbſt waren nur verkörperter Dank; jetzt machten umgekehrt die Gaben das Gebet zum Opfer, denn das Opfer beſtand nunmehr in dem Werk, in der Leiſtung, und das Gebet war nur die Darſtellung dieſer Leiſtung vor dem Gott, dem man ſie zu leiſten hatte.

Daran knüpft ſich denn der zweite Punkt, an welchem Cyprian über Tertullian hinausgeht. Wir finden bei Cyprian wieder, was wir ſchon bei Tertullian fanden, daß man zum Andenken der Märtyrer und der Verſtorbenen Gottesdienſte hielt, und daß man dann für ihr Seelenheil betete. Dieſe Oblationen für die Märtyrer und Verſtorbenen mußten nun auch eine andere Bedeutung erhalten, als man für das Gebet die Leiſtungen der Gaben, Almoſen, Faſten ſubſtituirte. Es war nun nicht mehr bloß davon die Rede, daß man für das Seelenheil derſelben fürbat, ſondern der sacerdos und durch ihn die Gemeinde beſchaffte, leiſtete Etwas, was ihren Seelen zu Gute kam. Das ſagen die Ausdrücke: sacrificia pro iis offerimus, sacrificia pro dormitione eorum celebrantur, wenn wir hinzunehmen, was Cyprian nach dem Obigen unter einem ausreichlichen Sacrificium verſteht*). Aber noch nach einer anderen Seite hin geht Cyprian hier einen Schritt weiter: War es möglich, im Gottesdienſt Etwas zu leiſten,

*) Ep. XXXIV, S. 67. XXXVII, S. 72. LXVI, S. 161.

was ſelbſt über das Grab hinaus den Seelen Anderer zum Heil und zu Vergebung der Sünden half, ſo mußte dies hinſichtlich Anderer, die noch lebten, noch viel mehr möglich ſein. So geſchah es denn von ſelbſt, daß man nicht bloß für ſich ſelbſt ſondern auch für Andere Gaben und Almoſen u. ſ. w. mit Gebet im Gottesdienſte zur Vergebung ihrer Sünden darbrachte. Cyprian*) ſtellt dem reichen Vater vieler Kinder vor, er müſſe aus Rückſicht auf ſeine vielen Kinder nicht etwa ſparſamer im Opfern von Gaben und Almoſen werden, ſondern umgekehrt freigebiger: in hoc ipso operari amplius debes, quo multorum pignorum pater es. Plures sunt, pro quibus dominum depreceris; multorum delicta redimenda sunt, multorum purgandae conscientiae, multorum animae liberandae. — Si ergo vere filios tuos diligis, si eis exhibes plenam et paternam dulcedinem charitatis, operari magis debes, ut filios tuos deo justa operatione commendes. Alſo auch hier können wir uns nicht verhehlen, daß eine völlige Umkehrung des Alten, Neuteſtamentlichen eintritt: Sonſt war der Gottesdienſt die Stätte, wo Gott der Gemeinde ſein Wort und Sacrament zu ihrer Erlöſung und Heiligung gab, und die Gemeinde ſich im Gebetsopfer ihm wieder und zu eigen gab; jetzt war der Gottesdienſt ein Thun und Handeln und Leiſten des sacerdos und der Gemeinde durch den sacerdos, durch welches ſie ſich und Anderen, Todten und Lebenden, Heil und Erlöſung bei Gott verdienten.

Dies Alles erreicht aber ſeinen Abſchluß erſt dadurch, daß nun Cyprian alle dieſe Anſchauungen ſchließlich auch auf das Abendmahl anwendet. Wir haben bereits geſehen, daß Cyprian mit Tertullian das Abendmahl als Opfer faßt. Aber er wird nun dadurch, daß er das Abendmahl ſo entſchieden von der ſacrificiellen Seite auffaßt, keineswegs zu der weiteren Conſequenz getrieben, es nun auch lediglich als Euchariſtie in Weiſe der reformirten Kirche anzuſehen. Im Gegentheil hält er daneben den Sacramentsbegriff in aller

*) De op. et eleemos. S. 308.

Strenge feſt. Es iſt ihm das Abendmahl voll und ganz corpus et sanguis Christi; es muß in der Abendmahlsfeier zum Waſſer Wein gemiſcht werden, weil aqua sola Christi sanguinem non possit exprimere, weil dann non potest videri sanguis ejus, quo redemti et vivificati sumus, esse in calice; es iſt den Empfangenden eine tutela, ein munimentum dominicae saturitatis, ein poculum salutare, es wirkt Vergeben und Vergeſſen des vorigen Wandels in der Sünde, und belebt den Menſchen neu*). Aber eben weil er auf der einen Seite entſchieden und im Sinne ſeiner realiſtiſchen Vorſtellung vom Opfer behauptet, daß das Abendmahl Opfer ſei, und auf der anderen Seite eben ſo enſchieden, daß es Sacrament, des Herrn Fleiſch und Blut ſei, ſo muß er nun auch nothwendig zu dem weiteren Satze kommen, daß im Abendmahl des Herrn Fleiſch und Blut geopfert werde, zu welchem er denn auch kommt. Von der alten Vorſtellung, daß Brod und Wein bei der Dankſagung geopfert werden als die primitiae creaturarum, und daß ſie erſt darnach durch die Conſecration des Herrn Fleiſch und Blut werden, iſt bei ihm keine Spur mehr. Auch bleibt er nicht mehr wie Tertullian bei halben Ausdrücken ſtehen, ſondern ausdrücklich ſagt er: passio est enim domini sacrificium, quod offerimus**). Zwar finden ſich bei Cyprian Vorſtellungen, welche, wenn er ſie verfolgt hätte, zu einem anderen Reſultat geführt haben würden. An zweien Stellen nemlich findet er in den Abendmahlselementen die Kirche dargebildet. An der einen Stelle***) ſind ihm das aus vielen Körnern zuſammengebackene Brod und der aus vielen Trauben und Tropfen in Eine Maſſe geeinte Wein ein Bild der Kirche, ſofern dieſelbe der aus vielen Seelen als ſeinen Gliedern verbundene Eine Leib des Herrn, ſofern ſie das Eine Volk des Herrn iſt. An der zweiten Stelle†) ſpricht er gegen die Hydroparaſtaten,

*) Ep. LIV, S. 110. LXIII, S. 146. 148.
**) Ep. LXIII, S. 150.
***) Ep. LXXVI, 209.
†) Ep. LXIII, S. 149.

welche zum Abendmahl bloßes Waſſer nahmen, und thut dagegen, daß zum Waſſer Wein gemiſcht werden müſſe, durch folgende Argumentation dar: Das Waſſer ſtellt nach der Schrift die Völker dar, der Wein aber das Blut Chriſti; ſofern nun Waſſer und Wein im Kelch des Abendmahls gemiſcht werden, ſtellt der letztere die Kirche dar, indem dieſelbe das in Chriſto durch das Band des Glaubens und der Liebe unzertrennlich geeinigte Volk iſt; und Dasſelbe iſt hinſichtlich des Brodes der Fall, indem dasſelbe aus vielen Körnern mit Waſſer zu Einem Laib verbunden iſt, und alſo die Vereinigung der vielen Gläubigen zu Einem Volk in dem himmliſchen Brode, welches Chriſtus iſt, darſtellt. Wenn demnach Cyprian in den Abendmahlselementen die Kirche dargeſtellt findet, ſo konnte er, wenn er damit ſeinen Satz, daß das Abendmahl Opfer ſei, verband, auch dahin kommen, in der Abendmahlshandlung ein Selbſtopfer der Kirche zu erblicken, es ſo zu faſſen, als ob die Kirche, indem ſie Abendmahl halte, unter dem Brod und Wein als den Typen ihrer ſelbſt ſich ſelbſt Gotte opfere, darbringe, hingebe. Es würde ſich dies zu der ganzen Neigung, die ſacrificielle Seite hervorzuheben, wohl geſchickt haben. Aber der Sacramentsbegriff ſteht ihm zu feſt; er wendet dieſe Anſchauungen nicht weiter an, und ſetzt den Opferbegriff nicht damit in Verbindung. Im Gegentheil wird anerkannt werden müſſen, daß ihm der Gegenſtand des Opfers und der Darbringung ohne Umſchweife des Herrn Fleiſch und Blut ſind. Melchiſedek, ſo führt er aus*), opferte vorbildlicher Weiſe Brod und Wein, Chriſtus aber erfüllte dies Vorbild, und opferte im Brod und Wein ſein Fleiſch und Blut: das Opfer Melchiſedek's iſt eine imago sacrificii Christi in pane et vino scilicet constituta, quam rem perficiens et adimplens dominus panem et calicem mixtum vino obtulit, et qui est plenitudo, veritatem praefiguratae imaginis adimplevit. — Obtulit hoc idem quod Melchisedech obtulerat, id est panem ac vinum, suum scilicet corpus et sanguinem.

*) Ibid. S. 146.

Wein, ſo führt er an einer anderen Stelle*) aus, iſt immer in der Schrift ein Bild des Blutes Chriſti, alſo muß im Kelch des Abendmahls Blut ſein, denn ſonſt würde nicht das Blut des Herrn geopfert: unde apparet, sanguinem Christi non offerri, si desit vinum calici. Aus dieſen und einigen anderen Stellen erſehen wir aber auch, wie Cyprian ſich dieſe Anſchauung vermittelte: er geht dabei auf die Einſetzung des Abendmahls zurück, und ſetzt die letztere mit dem Leiden Chriſti in die engſte Verbindung. Er ſagt**): Quis magis sacerdos dei summi, quam dominus noster Jesus Christus? qui sacrificium deo patri obtulit, et obtulit hoc idem quod Melchisedech obtulerat, id est panem et vinum, suum scilicet corpus et sanguinem; und weiterhin: Nam si Jesus Christus, dominus et deus noster, ipse est summus sacerdos dei patris; et sacrificium patri se ipsum primus obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem praecepit; utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id quod Christus fecit, imitatur; et sacrificium verum ac plenum tunc offert in ecclesia deo patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse. Legen wir uns den Inhalt dieſer Stellen auseinander, ſo ergiebt ſich uns als die Anſchauung Cyprian's Folgendes: Der Herr iſt in ſeinem Leiden der Hoheprieſter und das Opfer zugleich, und ſein Leiden hat daher auch die zwei Seiten, daß er erſtens als der Hoheprieſter ſich ſelbſt als das Opfer darbringt, und daß er zweitens als das Opfer leidet und ſtirbt. Dieſe zwei Seiten nun ſtellen ſich dem Cyprian in der Einſetzung des Abendmahls einer Seits, und in dem Kreuzestode anderer Seits dar: Erſt in der Einſetzung des Abendmahls tritt der Herr als der Hoheprieſter auf, und opfert unter dem Brode und dem Weine, der eine imago dominicae passionis***) iſt, ſeinen Leib und ſein Blut Gott dem Vater auf; und dann geht er hin, und

*) Ibid. S. 148.
**) Ibid. S. 146. 149
***) Ibid. S. 146.

giebt ſeinen Leib auf die Würgebank, und vergießt ſein Blut, als das Opfer. Alſo iſt ihm die Einſetzung des Abendmahls weſentlich ein Stück der Paſſion ſelber, denn zwar der Schlachtact geht am Kreuze vor, aber die Darbringung, die Darſtellung des Opfers vor Gott geſchieht im erſten Abendmahl. Daher heißt auch dieſes erſte Abendmahl das sacrificium quod Christus obtulerit*), und der Herr heißt als der Einſetzer des Abendmahls sacrificii hujus auctor et doctor**). Unſer Abendmahl aber iſt nun nichts Anderes als die fortwährende Wiederholung dieſer Darbringung; denn zwar die Schlachtung des Opfers, die passio iſt ein für allemal am Kreuze geſchehen und vollbracht, ſo daß es hinſichtlich dieſer nur eine commemoratio (calix in commemorationem domini offertur) giebt, aber die Darbringung dieſes Opfers Chriſti, die Darſtellung desſelben vor Gott, kann ja immerfort wiederholt werden. Unſer Abendmahlhalten muß nur der Paſſion entſprechen: apparet — nec sacrificium dominicum legitima sanctificatione celebrari, nisi oblatio et sacrificium nostrum responderit passioni***). Und damit dieſes geſchehe, muß genau ſo verfahren werden, wie der Herr bei der erſten Opferung verfahren hat; dies ſchärft Cyprian wiederholt auf das Sorglichſte ein. Geſchieht aber dies, thut der Prieſter es getreulich dem Herrn nach, ſo fungirt der Prieſter wirklich vice Christi, und bringt vermöge des Befehls des Herrn, daß Solches zu ſeinem Gedächtniß geſchehen ſolle, und vermöge ſeines Machtwortes, daß Brod und Wein ſein Leib und Blut ſein ſollen, allerdings dasſelbe Opfer dar, welches beim erſten Mahle der Herr ſelbſt darbrachte. Mithin ſetzt das Abendmahl den Opfertod Chriſti allerdings als einen einmal geſchehenen voraus, iſt aber dann die Darbringung dieſes am Kreuze geopferten Leibes und Blutes des Herrn, die Darſtellung desſelben vor Gott. Und zwar geſchieht dies durch

*) Ibid. S. 149.
**) Ibid. S. 146.
***) Ibid. S. 148.

die euchariſtiſchen Gebete, welche nach den uns bekannten alten Riten über Brod und Wein gethan wurden; dieſe ſind die sacrificia, die dominica sacrificia, durch welche der Leib und das Blut des Herrn Gotte dargebracht werden. Auf dieſe Opferung aber folgte dann die Nießung des Leibes und Blutes Chriſti, auf welche, wie wir bereits geſehen haben, Cyprian die Stelle 3 Moſ. 7, 20 anwendet, und welche er alſo als ein Opfereſſen faßt.

Dieſe Lehre Cyprian's vom Opfer iſt nun allerdings etwas Neues. Das neue Teſtament weiß zwar, daß die Chriſten im Leben und im Gottesdienſte Opfer bringen, nemlich das Opfer der Selbſthingabe in Gebet und guten Werken, aber vom Abendmahl weiß es nichts weiter, als daß es Gabe und Genuß des im Opfertode auf Golgatha gegebenen und vergoſſenen Leibes und Blutes ſei. Und die ſpäteren Väter vor Cyprian lehren allerdings, daß die Chriſten dieſe ihre Opfer im Abendmahlsact bringen, aber daß die Abendmahlsgaben ſelber die Gegenſtände des Opfers ſeien, lehren ſie noch nicht, ſondern halten da mit dem N. T. noch feſt, daß das Abendmahl Gabe und Genuß des Leibes und Blutes Chriſti ſei! Dem Cyprian dagegen iſt das Abendmahl zunächſt Darbringung des Leibes und Blutes Chriſti vor Gott, und erſt in zweiter Stelle Mittheilung und Nießung desſelben. Und zwar muß dies Zweite dem Cyprian um ſo mehr hinter das Erſte zurücktreten, als er die Vorſtellungen von einer meritoriſchen, ſatisfactoriſchen, propitiatoriſchen Wirkung des Opfers überhaupt natürlich vorzugsweiſe auf die Opferung des Leibes und Blutes Chriſti anwendet. Was in dieſer Beziehung ſchon von den Almoſen und Gebeten gilt, die wir bringen, mußte ja noch viel mehr von dem Opfern des Leibes und Blutes Chriſti gelten. Chriſtus hatte ja ſeinen Leib gegeben und ſein Blut vergoſſen zur Vergebung der Sünden; Chriſti Leib und Blut Gotte opfern aber hieß doch nichts Anderes als dasſelbe Gotte vorhalten als das Mittel, durch welches Vergebung der Sünde bei ihm erworben war. So beſteht denn ſchon bei Cyprian die Vorſtellung, daß man da-

durch, daß man alſo Chriſti Leib und Blut Gotte vorhalte und darbringe, die durch dieſelben erwirkte Vergebung der Sünden der hörenden Gemeinde oder Denen, welche in dem Gebet der Opferung namentlich genannt wurden, applicire. Es iſt dies der Sinn der Ausdrücke sacrificia pro aliquo offerre, sacrificium pro dormitione alicujus celebrare, die ſo häufig bei Cyprian wiederkehren und namentlich auch auf die für die Märtyrer und Verſtorbenen gehaltenen Gottesdienſte angewendet werden. Man wollte denſelben vorzugsweiſe dadurch, daß man für ſie des Herrn Leib und Blut Gotte darbrachte und vorhielt, Vergebung der Sünden und Heil zuwenden. Dadurch gerieth man aber noch nach einer anderen Seite in die Irre. Hätte man nur für die Anweſenden Abendmahl gehalten, welche im Begriffe ſtanden es zu genießen, ſo hätte man immerhin für dieſe Gäſte zwiſchen der Conſecration und der Nießung ein Gebet ſprechen mögen, durch welches man Gotte des Herrn Leib und Blut in dieſem Brod und Wein vorhielt und ihn bat, dasſelbe in ſeiner Vergebung der Sünden wirkenden Kraft für dieſe Gäſte anzuſehen; es wäre dagegen nicht viel zu ſagen geweſen, indem ja die Nießung nachgefolgt und der Schwerpunkt der Application in dieſe gefallen wäre. Nun aber hielt man das Abendmahl für Verſtorbene und Abweſende, die es nicht genoſſen. So mußte die Application, die durch die Nießung ſich nicht vollziehen konnte, ſich in die Opferung hineinlegen: nicht dadurch daß die Betheiligten des Herrn Leib und Blut genoſſen, ſondern dadurch daß der Prieſter Gotte des Herrn Leib und Blut für ſie vorhielt, fiel ihnen Vergebung der Sünden und Heil zu. Dann konnte man aber auch nicht beten, daß Gott des Herrn Leib und Blut in ihrer Vergebung der Sünden wirkenden Kraft für dieſelben anſehen und ihnen geben möge, ſondern daß er dieſelben für ſie annehmen möge. Die ganze Handlung des Abendmahls bewegte ſich alſo nicht mehr den Genießenden, die nicht vorhanden waren, ſondern Gotte zu; das Abendmahl war nicht mehr das Genießen einer von Gott gegebenen himmliſchen Speiſe, welche Nießung vielmehr auch

fehlen konnte, ſondern es war ein Werk, eine Leiſtung der Kirche und des Prieſters, beſtehend in der Darbringung des Leibes und Blutes Chriſti vor Gott, und dem dabei in Bezug Genommenen auch ohne ſeine Anweſenheit und Nießung zu Gute kommend: die Kirche hatte des Herrn Leib und Blut geſchenkt erhalten mit dem Befehl, es Gotte mit Gebet und Dankſagung vorzuhalten und darzubringen als ein ihm wohlgefälliges Opfer, und wen ſie, indem ſie dies befohlene Werk that, in Bezug nahm, dem kam es zu ſeinem Heil zu Gute.

Auf der anderen Seite aber iſt die Lehre Cyprian's auch noch nicht mit der ſpäteren römiſchen identiſch. Cyprian legt einen Theil Deſſen, was zum Tode Chriſti gehört, in die Einſetzung des Abendmahls hinein. Der Tod Chriſti umfaßt Beides, die Selbſtdargabe des Hohepriеſters, und die Leiden des Opfers. Cyprian trennt nun die erſtere von dem Tode Jeſu, und legt ſie in die Einſetzung des Abendmahls hinein; aber dafür iſt ihm nun auch unſer Abendmahl nur eine Wiederholung des erſten Abendmahls und der da geſchehenen hoheprieſterlichen Selbſtdargabe, aber noch nicht eine Wiederholung des Opfertodes Jeſu. Die ſpätere römiſche Kirche dagegen trennt zwar nicht jene beiden Seiten des Todes Jeſu, aber das Abendmahl iſt ihr nun auch die fortgehende unblutige Wiederholung des blutigen Opfers Jeſu, was es dem Cyprian noch nicht iſt. Indeſſen liegen alle Keime der ſpäteren römiſchen Lehre ſchon in der Lehre Cyprian's, und zwar auch nach dieſer Seite hin. Wenn er auf das Abendmahl nicht bloß den Ausdruck sacrificium, ſondern auch die Ausdrücke victima, hostia anwendet, ſo mußten dieſe nur auf das blutige Opfer anwendbaren Ausdrücke allerdings weiter dahin führen, in dem Abendmahl auch eine Wiederholung des blutigen Opfers auf Golgatha, wenn auch in unblutiger Form zu ſehen.

Faſſen wir nun Alles zuſammen, ſo können wir uns mit kurzen Worten hinſtellen, was im Einzelnen wie im Ganzen des Gottesdienſtes durch die neue Lehre Cyprian's anders ge-

ſtellt war: Der Geiſtliche war nicht ſowohl mehr Diener am Wort und Sacrament, ſondern sacerdos, und ſeine Functionen waren, das Evangelium Gottes zu opfern, des Herrn Leib und Blut darzubringen, und die Gaben und Gebete; und das Thun der Gemeinde war nicht ſowohl mehr Gottes Wort zu hören, das Sacrament zu empfangen, und ſich im Gebet Gotte wiederzugeben, als vielmehr durch die Hand des Prieſters Gaben und Almoſen und gute Werke darzubringen, um durch ſolche Leiſtungen von Gott Heil und Vergebung zu erlangen; der Gottesdienſt im Ganzen aber gab ſich als Ein meritoriſches Opfer, theils von dem Prieſter für das Volk, theils von dem Volk durch den Prieſter dargebracht. Freilich fehlt noch viel, daß bei Cyprian ſchon die Lehre durchgebildet, geſchweige auf die practiſche Einrichtung des Gottesdienſtes die Conſequenz gezogen wäre. Zur Zeit Cyprian's ſtehen die angeſehenſten Kirchenlehrer noch auf der älteren Anſchauung. Origenes z. B. weiß noch Nichts von einer Darbringung des Leibes und Blutes Chriſti*). Auf practiſchem Gebiete aber ſtanden noch die hergebrachten gottesdienſtlichen Formen entgegen, in deren Erhaltung man ſo überaus gewiſſenhaft war; und namentlich geſchah doch immer noch in den Gottesdienſten Austheilung des Worts in der Predigt und des Sacraments im Abendmahl, welche eine durchgängige Geſtaltung des Gottesdienſtes nach der Opfertheorie immerhin nicht zuließ. Wir werden daher, wenn wir jetzt zuſammenſtellen, was ſich in den Schriften Cyprian's über die Geſtalt des Gottesdienſtes findet, nur ſo Viel bemerken, daß ſeine Theorien ſchon zu ſeinen Lebzeiten nicht ohne Einfluß nach dieſer Seite hin geblieben ſind.

Was zunächſt die gottesdienſtlichen Zeiten betrifft, ſo erfahren wir über die Entwickelung des Kirchenjahrs aus Cyprian's Schriften faſt Nichts. Einige Male iſt vom Oſterfeſt, und namentlich vom magnum sabbatum als gottesdienſtlichem Tage die Rede**). Sodann führen wir hier eine auch

*) Höfling a. a. O. S. 167 ff. Harnack a. a. O. S. 407 ff.
**) De orat. dom. S. 271.

in anderer Beziehung wichtige Stelle an aus einem unter den Briefen Cyprian's befindlichen Briefe*), den der Biſchof Firmilian von Cäſarea in Cappadocien in dem bekannten Streite des Cyprian mit dem römiſchen Biſchof Stephanus an den Erſteren ſchrieb: Eos autem qui Romae sunt, non ea in omnibus observare, quae sint ab origine tradita, et frustra apostolorum auctoritatem praetendere, scire quis etiam inde potest, quod circa celebrandos dies Paschae et circa multa alia divinae rei sacramenta, videat esse apud illos aliquas diversitates, nec observari illic omnia aequaliter, quae Hierosolymis observantur. Secundum quod in caeteris quoque plurimis provinciis multa pro locorum et nominum diversitate variantur; nec tamen propter hoc ab ecclesiae catholicae pace atque unitate aliquando discessum est. Wir erſehen daraus, daß der Streit zwiſchen dem Morgen- und Abendlande über die Beſtimmung der Oſterzeit noch nicht zu einem Abſchluſſe gekommen war.

Die Bedeutung des Sonntags iſt dem Cyprian noch wohl bekannt**): Nam quia octavus dies, id est post sabbatum primus dies futurus erat, quo dominus resurgeret et nos revivificaret, et circumcisionem nobis spiritualem daret, hic dies octavus, id est post sabbatum primus et dominicus praecessit in imagine (in dem achten Tage der Beſchneidung), quae imago cessavit superveniente post modum veritate, et data nobis spirituali circumcisione. Wenn übrigens Cyprian***) ſeine ganze Diöces ermahnt, an einem Sonntage, an welchem ein neu ordinirter Lector zum erſten Male leſen werde, den Gottesdienſt zahlreich zu beſuchen (orationibus frequenter insistite), ſo erſehen wir daraus, daß die alte Sitte, nach welcher am Sonntage die ganze Gemeinde vollzählig ſich verſammelte, bereits in Abgang kam, was ſchon darum nicht ohne Folgen bleiben konnte, weil damit von ſelbſt auch die ſonntägliche

*) Ep. LXXV, S. 199.
**) Ep. LIX, S. 138.
***) Ep. XXXIII, S. 66.

allgemeine Communion aufhörte. Auch in den Homilien des Origenes kehren die Klagen über ſparſamen Beſuch der Gottesdienſte nicht ſelten wieder*). Aber nicht bloß ſonntäglich, ſondern täglich**) fand Gottesdienſt mit Lection und Abendmahl (vox in his quotidie, quae dominus locutus est, audiatur; sacrificia dei quotidie celebramus), alſo vollſtändiger Gottesdienſt ſtatt. Auch dies konnte nicht ohne Conſequenzen bleiben. Zwar ſtand es noch nicht ſo wie ſpäter, daß man dieſe täglichen Gottesdienſte als bloß ſacerdotale Stillmeſſen behandelte, in denen der Prieſter den Leib und das Blut des Herrn für die abweſende Gemeinde opferte. Denn wenn Cyprian die Gemeinde zu Thibaris ermahnt***), der bevorſtehenden Verfolgung gegenüber als die milites Christi zu bedenken, daß ſie darum täglich den Kelch des Blutes Chriſti trinken (se quotidie calicem sanguinis Christi bibere), damit ſie wieder ihr Blut um Chriſti willen zu vergießen den Muth haben, ſo nimmt er dabei an, macht er damit wenigſtens die Forderung an ſie, daß ſie auch in den täglichen Gottesdienſt kommen und täglich communiciren ſollen. Aber wenn die Gemeinden ſchon für die Sonntage, die man doch ohne Frage im eminenten Sinne als gottesdienſtliche Tage anſah und behandelte, zu einem frequenten Beſuch des Gottesdienſtes ermahnt werden mußten, ſo dürfen wir gewiß annehmen, daß ſolcher Forderung eines täglichen Beſuchs des Gottesdienſtes und eines täglichen Abendmahlsgenuſſes eben nicht entſprochen ward. Origenes klagt auch namentlich darüber, daß Viele die Gottesdienſte nur an den diebus solemnibus beſuchen; er hält Dem die Wahrheit entgegen, daß dem wahren Chriſten jeder Tag ein Tag des Herrn und ein Feſttag ſei: dicite mihi vos, qui tantummodo festis diebus ad ecclesiam convenitis, ceteri dies non sunt festi? non sunt dies domini? Judaeorum est, dies certos et raros observare

*) Vgl. Redepenning, Origenes II, 229.
**) Ep. XXXIV, S. 68. LIV, S. 110.
***) Ep. LVI, S. 128.

solemnes*). Wir ſehen aber auch, welche Ausflucht man gebrauchte, um ſich mit dieſer Forderung abzufinden. Cyprian**) verſteht die vierte Bitte des Vater unſers vom Brod des Abendmahls, vom Leib des Herrn, und nimmt auch da ohne Weiteres an, daß es ſich gehöre, den Leib des Herrn täglich zu nehmen (eucharistiam quotidie ad cibum salutis accipimus). Aber wir wiſſen nun ſchon von Tertullian und hören auch von Cyprian***) wieder, daß man das geſegnete Abendmahlsbrod aus dem Gottesdienſte mit nach Hauſe nahm und zu Hauſe aß; man hatte eigne Schränke zur Aufbewahrung desſelben (arcae). So erfüllte man die Forderung des täglichen Genuſſes der Euchariſtie, und beſuchte doch nicht die täglichen Gottesdienſte, welche denn, zwar für jetzt noch nicht ohne Gemeinde, aber doch ohne zahlreiche Gemeinde vor ſich gingen und doch wie die ſonntägigen Gemeindegottesdienſte mit Communion gehalten wurden. Uebrigens fanden die Gottesdienſte mit Abendmahl Morgens, Vormittags ſtatt, und mit aus dem Grunde, weil es ſchwer hielt, in einer ſpäteren Tageszeit die Gemeinde zu verſammeln. Es hatten ſich Etliche eingebildet, man müſſe, wenn man Morgens Abendmahl halte, nicht Wein, ſondern nur Waſſer nehmen, weil man ſonſt ſchon früh nach Wein röche, bei den Agapen dagegen, zu welchen man Abends zuſammenkomme, nehme man mit Recht Miſchwein, welches der Herr auch gethan habe, weil er am Abend Abendmahl gehalten habe. Hiegegen führt Cyprian aus: man müſſe einer Seits in jedem Falle Wein nehmen, weil das zum Stiftungsmäßigen gehöre; anderer Seits aber müſſe man, obgleich der Herr, damit die Stunde des Opfers den Abend und Untergang der Welt anzeige, am Abend Abendmahl gehalten habe, nunmehr Morgens Abendmahl halten, theils in Erinnerung an die Auferſtehung des Herrn, theils weil man Abends zu den Agapen die Gemeinde nicht voll ver-

*) Hom. in Genes. 88.
**) De orat. dom. S. 268.
***) De laps. S. 244.

ſammeln könne: cum coenamus, ad convivium nostrum plebem convocare non possumus, ut sacramenti veritatem fraternitate omni praesente celebremus*). Die Theilnahme der ganzen Gemeinde wird alſo noch wenigſtens principiell als das Normale anerkannt.

Außer den ſonntägigen und täglichen Gottesdienſten finden wir nun bei Cyprian noch die Agapen, die Vigilien, die Tage der Märtyrer, und die Todtengottesdienſte, ſchließlich der täglichen Gebetsſtunden erwähnt. Von den Agapen haben wir eben geſehen, daß ſie noch vorkamen; und wenn es von denſelben heißt: cum ad coenandum venimus, mixtum calicem offerimus, ſo muß man allerdings annehmen, daß ſich auch noch die Sitte, mit denſelben Abendmahl zu verbinden, wenigſtens örtlich erhalten hatte. Sonſt treffen wir auch bei Cyprian wieder die Abneigung gegen die Agapen: er ſagt von gefallenen Geiſtlichen, es ſei kein Wunder, wenn ſie dennoch den Verboten entgegen bei ihrem Amte ſich zu erhalten ſuchten, denn coenis atque epulis etiam nunc inhiant, quarum crapulam nuper superstite in dies cruditate ructabant. — Der Vigilien erwähnt er nur mit einer Andeutung**): si dominus per totam noctem jugiter vigilans continuis precibus orabat, quanto nos magis in frequentanda oratione debemus nocte vigilare? — Die Feſte der Märtyrer wurden an den Jahrestagen ihres Todes in der Weiſe gefeiert, daß man Gottesdienſt hielt, und in den Lectionen eine Beſchreibung ihres Martyriums verlas (die commemoratio), alsdann bei den Oblationsgebeten ihren Namen nannte und, mit Cyprian zu reden, für ſie opferte. Cyprian macht mehrere Märtyrer der nordafricaniſchen Kirche, deren Gedächtniß man feierte, namhaft; und an einer anderen Stelle ordnet er an, daß ihm die Todestage u. ſ. w. Derer, welche im Kerker um des Glaubens willen ſterben würden, gehörig aufgeſchrieben werden,

*) Ep. LXIII, S. 149 ff.
**) De orat. dom. S. 271.

um ihre Gedächtnißfeier anordnen zu können*). — Für die Verſtorbenen wurde in der Weiſe Gottesdienſt gehalten, daß Gabenopfer für ſie von ihren Verwandten gebracht, dazu in den Oblationsgebeten ihr Name genannt, auch um Vergebung ihrer Sünden gebetet wurde; darin beſteht, was Cyprian sacrificium pro eorum dormitione celebrare nennt**). — Die täglichen Gebetsſtunden ſtellt Cyprian auf ſechs feſt, indem er verlangt, daß der Chriſt nicht allein zu den ſchon im A. T. vorkommenden Stunden (nach unſerer Zeitrechnung 9, 12 und 3 Uhr), ſondern auch Morgens, Abends und Mitternacht bete. Die drei erſteren Stunden baſirt er auf die bekannten a. und n. t. Stellen und Vorgänge, und findet überdem das Geheimniß der Trinität in ihnen indicirt; für die Morgensbetſtunde verweiſt er auf die Auferſtehung des Herrn, und auf Pſ. 5, 4. Hoſ. 5, 15 ff., und für die Abend- und die Mitternachtſtunde darauf, daß, wenn die Welt mit ihrer Sonne uns untergeht, die Sonne der Gerechtigkeit, der Tag Chriſti uns aufgeht***).

Daß man zu Cyprian's Zeit bereits allgemein beſondere gottesdienſtliche Locale, Kirchen hatte, iſt bekannt; nur in den Verfolgungen war man häufig genöthigt, Gottesdienſt zu halten, wo ſich die Gelegenheit gab. Unter Demjenigen, was zur inneren Einrichtung der Kirchen gehörte, erwähnt Cyprian einige Male des pulpitum als des erhöhten Pults, an welches der Lector trat, wenn er die Lectionen verlas†), am häufigſten aber und mit ſtarker dogmatiſcher Ausprägung des Altars. Die eigenthümliche Ausbildung der Begriffe des sacerdotium und des Opfers mußte eine entſprechende des Altars nach ſich ziehen; am Altar hatte während der Gottesdienſte die Geiſtlichkeit ihren Sitz, ihre Functionen; am Altar und auf demſelben wurden Gebete, Gaben, Euchariſtie geopfert; natür-

*) Ep. XXXIV, S. 67. XXXVII, S. 72.
**) Ep. LXVI, S. 161.
***) De orat. dom. S. 272.
†) Ep. XXXIII, S. 66. XXXIV, S. 67

lich übertrug ſich ſo, was von dem a. t. Altar der Stiftshütte galt, auf die Altäre der chriſtlichen Kirchen: ſie waren der Ort, wohin Gott ſich verbunden hatte, wo er Gebet und Gaben und Opfer annahm. Darnach heißt denn dem Cyprian ad altare accedere ſo viel als Gott nahen. Allerdings leitet dabei Cyprian dieſe heilige Dignität des Altars noch nicht von einer Weihe, von einer dieſen Ort aus dem Umkreiſe des Weltlichen und Ungöttlichen herausnehmenden und ihn mit göttlichen Gnadenkräften erfüllenden Benediction her; aber die richtige Vorſtellung, daß der Altar eine Stätte der Gottesanweſenheit und Gotteswirkung lediglich inſofern und dadurch ſei, daß an demſelben Gottes Wort und Sacrament ſind und gehandelt werden, liegt ihm auch ganz fern; vielmehr kommt ihm die Heiligkeit des Altars daher, daß das legitime Sacerdotium, welches recht eigentlich ein ministerium altaris iſt, an demſelben fungirt; fungirt ein illegitimer Prieſter, ſo wird das altare ein profanum*).

Daß die Ordnung des Gemeindegottesdienſtes im Allgemeinen zur Zeit Cyprian's dieſelbe war, wie wir ſie von früher her kennen, geht aus ſeinen Schriften deutlich hervor: es folgten nach einander Lectionen mit Predigt, allgemeines Kirchengebet, Oblationen und Abendmahl. Aber die Betrachtung der einzelnen Theile wird uns Abweichungen oder wenigſtens Anſätze zu ſolchen zeigen.

Der Lectionen erwähnt Cyprian öfter, aber nur der epiſtoliſchen und evangeliſchen (praecepta et evangelium domini), nicht der altteſtamentlichen**). Der gleichzeitige Origenes erwähnt auch der letzteren***). Bei Letzterem finden wir auch die erſte Spur von einer Beſtimmung der Lectionen nach der Kirchenjahrszeit: er erwähnt†), daß man in der Charwoche das Buch Hiob in den Gottesdienſten zu leſen

*) Ep. LV, 120. LVIII, 136. LXIV, S. 156. LXVII, S. 163. LXVIII, S. 166. LXXII, S. 180.

**) Ep. XXIV, 50. XXXIII, 65. XXXIV, 68.

***) Contra Cels. III, 45.

†) Comm. in Job. Opp. Tom. II, p. 851.

pflege. Aber von einer eigentlichen Pericopenanordnung iſt natürlich noch nicht die Rede. Im Gegentheil bezeugt uns noch Origenes die lectio continua, wenn er ſagt: quantum legentes progredimur, tantum sacramentorum cumulus augetur (Hom. IX in Jes. p. 84). Allerdings machte man Abſchnitte, welche Origenes auch περίκοπαι nennt, aber ſie waren nicht feſt und, wie ſeine Homilien zeigen, von ſehr verſchiedener Länge. Bei den Gottesdienſten zum Gedächtniß der Märtyrer wurden, wie wir geſehen haben, auch die Martyrologien, die commemorationes geleſen. Das Verleſen der Lectionen geſchah durch den Lector, welches Amts Cyprian öfter erwähnt. Mit der Ausbildung des Prieſterbegriffs ging natürlich die der clericalen Grade Hand in Hand. Bei Cyprian kommen außer den höheren Graden der Biſchöfe und Presbyter, und den alten Diaconen, als niedere Grade die Hypodiaconen, Exorciſten, Akoluthen, und die Lectoren vor*). Der Lector trat, wie wir geſehen haben, zum Verleſen der Lectionen an das pulpitum. An die Lectionen ſchloß die Predigt ſich an. Cyprian erwähnt derſelben nur an Einer Stelle vorübergehend als Function des Biſchofs, der verbis plebem cohortatur**). Ein Mehreres können wir uns darüber aus den Homilien des Origenes entnehmen, welche ja die erſten uns erhaltenen Proben der kirchlichen Predigt ſind. Die Predigt legte die verleſenen Lectionen aus: δι' ἀναγνωσμάτων καὶ διὰ τῶν εἰς αὐτὰ δηγήσεων προτρέποντες, ſagt Origenes†). Da man aber eine Mehrzahl von Lectionen hatte, ſo konnte die Predigt den ganzen Stoff nicht bezwingen, ſondern mußte ſich aus den Lectionen einen engeren Text auswählen: Plura quidem superiori lectione fuerunt recitata, ex quibus — quoniam cuncta non possumus, aliqua tamen, velut agri pleni, quem benedixit dominus, flosculos colligemus††). Dieſe

*) Ep. XXXIII, 65. LXV, S. 158. XXIV, S. 50.

**) Ep. LVIII, S. 136.

†) Contr. Cels. III, 50.

††) Hom. in Lev. VII, 219. Vgl. auch Hom. in Jerem. XV, 6. Hom. in Num. VI, 286.

Auswahl traf dann der Predigende ſelbſt; auch beſtimmte wohl der Biſchof oder das Presbyterium das engere Thema, wenn der Predigende ein Anderer war; auch auf den Wunſch der Gemeinde oder einzelner Gemeindeglieder ward dabei Rückſicht genommen*). Von beſonderer Wichtigkeit aber iſt die Einwirkung, welche die nunmehr voll entwickelte Arcandisciplin auf den Inhalt der Predigt ausübte, und wir müſſen daher hier über die Arcandisciplin das Nöthige einſchalten.

Wir haben (oben S. 232 ff. 242 ff.) geſehen, wie man in der apoſtoliſchen Zeit doppelte Gottesdienſte, nemlich tägliche Lehrgottesdienſte für homiletiſch-miſſionariſche Zwecke und vollſtändige Gottesdienſte mit Lehrverkündigung, Gebetsopfer und Abendmahl für die eigentliche Gemeinde hatte; wie aber zur Zeit des Plinius (oben S. 276 ff.) die täglichen Lehrgottesdienſte nicht mehr beſtanden, anderer Seits aus den eigentlichen Gemeindegottesdienſten die gemeinſamen Mahle entfernt wurden; wie man dann weiter (oben S. 288 ff.) bereits zur Zeit des Juſtinus den Wegfall der homiletiſch-miſſionariſchen Gottesdienſte ſich durch den Katechumenat und dadurch erſetzt hatte, daß man die Katechumenen, wenigſtens die geförderteren, zu dem homiletiſchen Theil des ſonntägigen Gemeindegottesdienſtes zuließ, aber ſammt den Ungläubigen und Pönitenten von dem Gemeindegebet (bis auf das für ſie ſelbſt ſtattfindende Fürgebet) und vom Abendmahl ausſchloß; wie dann (oben S. 364 ff. 394) dieſe unverfängliche Ausſchließung der Ungetauften vom Gemeindegebet und Abendmahl bereits zur Zeit Tertullian's als Arcandisciplin erſcheint, indem man dem homiletiſchen Theil des Gottesdienſtes, zu welchem man die Katechumenen und Pönitenten zuließ, den weiteren Theil des Gottesdienſtes als ein Myſterium, als einen Geheimcultus entgegen ſetzte, zu welchem kein Uneingeweihter nahen, über welchen der Eingeweihte vor Uneingeweihten nicht reden durfte. Dies iſt nun auch der factiſche

*) Hom. 2 in Lib. Reg. Hom. in Ezech. XIII, 401. Hom. in Num. XV, 325.

Beſtand bei Cyprian. Wir ſahen bereits, wie die Theilnahme am Opfer, und folglich an dem eigentlichen Gemeindegebete, an den Oblationen und am Abendmahl als Zeichen der vollen Gemeinſchaft der Kirche galt; die Kehrſeite davon war, daß die nicht der vollen Kirchengemeinſchaft Theilhaftigen, alſo die Ungläubigen, die Katechumenen, Pönitenten, Energumenen, ſo wie die wegen Ketzerei, grober Sünden oder Abfalls Excommunicirten an dieſen Acten nicht Theil nehmen durften. Dagegen durften an dem homiletiſchen Theil nicht allein die Katechumenen, Pönitenten, Energumenen und lapsi Theil nehmen, ſondern Origenes bezeugt uns dies auch von den Heiden und Ungläubigen: *καὶ τοῖς ἔξω ἀναγινώσκομεν τὰς λόγους τῶ θεῶ, προσκαλέμενοι αὐτὲς ἐπὶ σωτηρίαν, τὰς λόγους τῆς διαθήκης ταύτης**); und an einer anderen Stelle: obsecro vos, qui auditorio verbi semper adsistitis, patienter accipite, donec paululum gentes et desides commoneamus**). Aber die Zeit Cyprian's und des Origenes zog nun aus dieſem factiſchen Beſtande auch die Conſequenzen nach zwei Seiten hin. Erſtens mußte die Bedeutung des homiletiſchen Theils des Gottesdienſtes und damit des Wortes um ſo mehr zurücktreten, als die Bedeutung des weiteren Theils des Gottesdienſtes betont ward. Wort und Predigt wurden allerdings in ihrer miſſionariſchen Bedeutung, als Mittel des *προσκαλεῖν* voll anerkannt; aber von einer Gemeinſchaft im Wort war um ſo weniger die Rede, als man alle Gemeinſchaft pflegende Kraft in das Opfer und Abendmahl hineinlegte; die Gemeinſchaft im Wort, das Weiden mit dem Wort, das Auferbauen der eigentlichen Gemeinde durch das Wort kam nicht zu ſeinem Rechte, wenn vom homiletiſchen Theil mit Abſicht Alles ausgeſchloſſen war, was die eigentliche Gemeinde als ſolche anging, ſo daß es gar nicht einmal beſprochen werden durfte. Die Beweiſe dafür werden wir gleich unten ſehen. Sodann mußten Oblationen und Abendmahl ihrer Seits, nicht genug

*) Hom. in Jerem, IX, 180.
**) Hom. in Genes. X, 88.

daß ſie auf Koſten des Wortes erhoben wurden, auch in ein ganz falſches Licht treten, namentlich wenn die Vorſtellungen Cyprian's vom Opfer und Abendmahl als ſacerdotaler Werke von ſatisfactoriſcher Wirkung ſich mit der Anſchauung, daß ſie Myſterien ſeien, verband. In dieſen Geheimcultus — ſo geſtaltete ſich nun die Anſchauung von dem eigentlichen Gemeindegottesdienſt — zog ſich die Schaar der Eingeweihten nach Ausſcheidung aller nicht Initiirten und unter der Hülle unverbrüchlichen Schweigens zurück, um da die Werke zu thun, die ſie entſündigten und Gott einten; da wurden die Gaben dargebracht, da geſchah das ſacerdotale Werk des Prieſters, durch welches Gott verſöhnt, die Gluth der Hölle gelöſcht (exstinguitur gehenna), alles Heil erworben ward. Nach Inhalt und Form mußte dieſer Theil des Gottesdienſtes von ſolchen Grundanſchauungen aus einen myſtagogiſchen, hierophantiſchen Character annehmen. Davon war aber wieder die weitere Folge, daß der Gottesdienſt ſich in gefährlicher Weiſe von dem Leben trennen mußte. An ſich ſollen namentlich die ſacrificiellen Momente des Gottesdienſtes nicht bloß dem Gottesdienſte, ſondern auch dem privaten und Gemeindeleben angehören: der Chriſt ſoll nicht bloß im Gottesdienſte beten, ſich ſeinem Gotte wiedergeben, ihn loben und ihm danken, ſondern ſein ganzes Leben ſoll Ein Gebet, Eine Hingabe an Gott, Ein Preis desſelben ſein; und der Gottesdienſt ſoll nach dieſer Seite hin nur darſtellen was das Chriſtenleben überhaupt und immer und allenthalben iſt. Wenn nun hiegegen die Vorſtellung ſich geltend machte, daß Gebet und Opfer der Chriſten doch eigentlich nur dann Gott angenehm ſind, wenn ſie am Altar per sacerdotem in Form myſteriöſer Handlungen dargebracht werden, ſo mußte ſich damit das Verhältniß des Gottesdienſtes zum Leben nothwendig falſch ſtellen. Dies ſind die Conſequenzen der Arcandisciplin, welche wir nun ſeit Cyprian ſich immer voller werden entwickeln ſehen. Uebrigens dürfen wir hier nicht unbemerkt laſſen, daß dieſe nemliche Zeit Cyprian's, welche die Arcandisciplin im eigentlichen Sinne hervorbrachte und ihr die ge-

fährliche Wendung gab, zugleich diejenigen Verhältniſſe anſpann, welche nachher der Arcandisciplin wieder ein Ende machten. Bekanntlich bezeugen ſchon Irenäus und Tertullian, obgleich Letzterer ſie bekämpft, das Vorkommen der Kindertaufe*). Bei Cyprian und beim Origenes erſcheint ſie bereits als das Uſuelle und Normale. Cyprian ſagt von ihr: nulli hominum nato misericordiam dei et gratiam denegandam**). Origenes ſagt***): quia per baptismum sacramentum nativitatis sordes deponuntur, propterea baptizantur et parvuli, und führt die Kindertaufe auf apoſtoliſche Praxis zurück: ecclesia ab apostolis traditionem suscepit, etiam parvulis baptismum dare†). Weil man nun den Grundſatz hatte, zu den Oblationen und dem Abendmahl alle Getauften, wenn ſie nicht excommunicirt waren, zuzulaſſen, ſo ließ man auch die getauften Kinder in ganz jungem Alter zur Communion zu. Cyprian bezeugt uns dieſe Kindercommunion als etwas Gewöhnliches††). Denkt man ſich nun die Verbreitung des Chriſtenthums in ganzen Provinzen ſo weit vorgeſchritten, daß ſich die Kirche im Weſentlichen nicht mehr durch die Bekehrung Erwachſener, weil es in ihrer Umgebung keine Heiden mehr giebt, ſondern durch die Taufe der Chriſtenkinder ergänzt, ſo mußte es bei jener Praxis alsdann dahin kommen, daß, weil Alle getauft waren, auch Alle mit etwaiger Ausnahme einzelner Excommunicirter zum Opfer und Abendmahl Zutritt hatten, womit denn die Arcandisciplin factiſch von ſelbſt aufhörte. Dies iſt denn auch das Ende der Arcandisciplin geweſen; freilich erſt, nachdem ſie in den oben angedeuteten Richtungen auf Form und Inhalt des Gottesdienſtes Wirkungen ausgeübt hatte, welche ſie weit überdauerten.

Die Wirkungen der Arcandisciplin auf den Inhalt der Predigt treten nun ſchon bei Origenes völlig heraus: man

*) Iren. adv. haeres. II, 22. 4. Tertull. de bapt. 18.
**) Ep. LIX, S. 137.
***) Hom. in Luc. XIV.
†) Hom. in Rom. V, 9.
††) De laps. S. 244.

gab zwar in der Predigt Auslegung der Schrift, christliche Unterweisung, Vermahnung; aber Alles so berechnet, daß auch die Katechumenen, ja die Ungläubigen es hören konnten; von Dem, was dogmatisch mit dem weiteren Theile des Gottesdienstes zusammenhing, und folgeweise auch von den tieferen christlichen Dogmen schwieg man entweder gänzlich, und ging, wenn Schriftwort und Redezusammenhang darauf hinführten, mit einer Verweisung der eingeweihten Zuhörer auf die ihnen bekannten Mysterien, daran vorüber, oder man hüllte wenigstens das zu Sagende in Anspielungen und Andeutungen ein, welche nur den Eingeweihten verständlich waren; so daß also die Predigt im Wesentlichen nur dem missionarischen und katechetischen Zwecke diente. Nachstehende Stellen des Origenes werden dies beweisen: Novit, qui mysteriis imbutus est, et carnem et sanguinem Christi. Non ergo immoremur in his, quae et scientibus nota sunt, et ignorantibus patere non possunt*); und weiter: nostis, qui divinis mysteriis interesse consuetis**); und weiter: Si quis sacerdos est, cui vasa sacra, id est mysteriorum sapientiae secreta commissa sunt, discat ex iis et observet, quomodo haec oporteat intra velamen conscientiae custodire, nec facile proferre ad publicum. Aut si res poscit proferre et inferioribus, id est imperitioribus tradere, ne nuda proferat, ne aperta ostendat et penitus patentia, alioquin homicidium facit et exterminat plebem***); und endlich: Meminisse enim oportet praecepti salvatoris, quo dicit, quia nemo mittit vinum novum in utres veteres, alioquin et utres rumpentur et vinum peribit, ostendens, quod animae nondum renovatae, sed in vetustate literae perduranti non oporteat novorum mysteriorum, quae per Christum mundus agnovit, secreta committi†).

Des Psalmengesanges und überhaupt des Gesanges im

*) Hom. in Levit. IX, 244.
**) Hom. in Exod. XIII, 3.
***) Hom. in Num. IV, 283.
†) Hom. in Levit. IV, 200.

Gottesdienſt erwähnen weder Cyprian noch Origenes, obgleich Beide vom privaten und häuslichen Gebrauche des chriſtlichen Geſanges reden*). Dies Schweigen könnte überraſchen, wenn wir nicht ſchon ſeit Plinius wüßten, und bald auch in den apoſtoliſchen Conſtitutionen finden würden, daß in den Gottesdienſten auch Geſang ſtatthatte.

Gehen wir nun zu dem allgemeinen Kirchengebet über, ſo verlangt Cyprian ſolches bis zu dem Grade, daß er eigentlich nur gemeinſames und Gemeindegebet anerkennt; ſelbſt wenn man allein betet, ſoll man nicht bloß für ſich beten; der Herr hat es uns anders gelehrt, indem er uns im Vater unſer in der Mehrzahl reden heißt: publica est nobis et communis oratio, et quando oramus, non pro uno, sed pro toto populo oramus, quia totus populus unum sumus**). Wie überaus großes Gewicht auf die Kraft der kirchlichen Fürbitte gelegt wurde, ſagt uns Origenes***): Quis ergo est, qui haec legens, quod Paulus deprecetur (Rom. 15, 30) eos, qui Romae sunt, fratres orare pro illo, contemnat vel despiciat orationes ecclesiae postulare, etiam si inferiores meritis esse videantur hi, a quibus oratio postulatur? Den Inhalt des allgemeinen Kirchengebets giebt Cyprian eben ſo an wie Tertullian, namentlich hervorhebend, daß auch für die Obrigkeit, den Frieden, Regen und fruchtbare Zeiten und alle Wohlfahrt gebetet werde†). Die Form des allgemeinen Kirchengebets war ohne Frage zur Zeit des Cyprian die uns bereits bekannte, daß erſt die Fürbitten für die Katechumenen, Pönitenten u. ſ. w. geſprochen wurden, wobei man zugleich dieſe abtheilungsweiſe entließ, und daß dann das eigentliche Gemeindegebet für die Kirche, Obrigkeit, alle Stände u. ſ. w. folgte. Aber daneben erſcheinen nun Abweichungen von ſehr wichtiger Art. Erſtens nemlich haben

*) Cypr. Ep. II, 9. Orig. de orat. cap. 2.
**) De orat. S. 265. Vgl. Ep. XVI, S. 39.
***) Comm. in Rom. II, 479,
†) Ad Demetrian. S. 283.

wir bisher immer und noch bei Tertullian geſehen, daß das allgemeine Kirchengebet mit dem Friedenskuß abſchloß. Nun aber rechnete man bereits den Friedenskuß entſchieden zu dem Opfer- und Abendmahlsact. Origenes ſagt: Cujus rei imago est illud osculum, quod in ecclesia sub tempore mysteriorum nobis invicem damus*), und an einer anderen Stelle: Hoc autem osculum, quo post orationes in ecclesiis se invicem suscipiunt fratres, sanctum appellat apostolus**). Hiernach ward der Friedenskuß zwar nach den Gebeten gegeben, fand aber innerhalb des Abſchnitts der Myſterien ſtatt; er war alſo, da unter den orationes nur die einzelnen Abtheilungen des allgemeinen Kirchengebets, die Fürbitten nemlich für die Katechumenen, Pönitenten, und das ſchließende Gemeindegebet verſtanden werden können, und dieſe orationes nicht zu den Myſterien, d. h. zu dem Opfer- und Abendmahlsact gehörten, von dem allgemeinen Kirchengebet ab zu dem Opfer- und Abendmahlsact gezogen, aus dem Abſchluß jenes in die Eröffnungsceremonie dieſes Acts verwandelt worden. So finden wir es auch ſchon im zweiten Buch der apoſtoliſchen Conſtitutionen***). Den Uebergang zu dieſer liturgiſchen Veränderung macht ſchon Tertullian, wenn er, wie wir oben (S. 374) ſahen, zwar noch die liturgiſche Stellung des Friedenskuſſes am Schluſſe des allgemeinen Kirchengebets bezeugt, aber ſeine ideelle Bedeutung doch ſchon darin erblickt, daß er den Uebergang zu dem Abendmahlsact bilde. Eine zweite Abweichung von der früheren Ordnung bezeugt uns folgende Stelle†) aus einem Briefe, in welchem Cyprian dem römiſchen Biſchofe Lucius zu ſeiner Rückkehr aus einer Verbannung um des Glaubens willen gratulirt, und ihn ſeiner und ſeiner Gemeinde Fürbitte verſichert: repraesentantes vobis per epistolam gaudium nostrum, fida obsequia

*) In Cant. cant. I, 37.
**) Comm. in Ep. ad Rom. X, 683.
***) Lib. II, c. 57.
†) Ep. LVIII, S. 136.

charitatis expromimus, hîc quoque in sacrificiis atque in orationibus nostris non cessantes deo patri et Christo filio ejus domino nostro gratias agere, et orare pariter ac petere, ut qui perfectus est atque perficiens, custodiat et perficiat in vobis confessionis vestrae gloriosam coronam. In dieſer Stelle entſpricht offenbar das gratias agere den sacrificiis und das orare pariter ac petere den orationibus, und die Stelle ſagt, es ſolle für den Lucius öffentlich nicht allein Dankgebet, ſondern auch Bittgebet dargebracht werden, und zwar erſteres in den sacrificiis und letzteres in den orationibus; unter den sacrificiis können wir nur die euchariſtiſchen Opfer- und Abendmahlsgebete verſtehen; nun aber werden die orationes hinter den sacrificiis genannt, und wir werden unter den orationes nur Bittgebete verſtehen können, die nach den euchariſtiſchen Opfer- und Abendmahlsgebeten ſtattfanden. Mithin müſſen wir aus dieſer Stelle ſchließen, daß ſchon zur Zeit des Cyprian ähnlich wie wir es nachher im zweiten Buche der apoſtoliſchen Conſtitutionen und noch ausgebildeter im achten Buche derſelben*) finden, auch in dem Opfer- und Abendmahlsact ein Gemeindefürgebet für die Kirche, Obrigkeit, alle Stände u. ſ. w. (außer und neben jenem das allgemeine Kirchengebet ſchließenden Gemeindegebet desſelben Inhalts) geſprochen wurde, wovon wir bisher bei Juſtin u. ſ. w. noch keine Spur getroffen haben. Endlich ſtellt Origenes das auf die Predigt folgende allgemeine Kirchengebet bereits als einen Appendix der Predigt hin. Sehr häufig ſchließt er ſeine Homilien mit der Aufforderung, ideo surgentes oremus deum, surgamus precemurque deum**). Bisher war das allgemeine Kirchengebet zwar nicht mehr der volle alte Act der κοινωνία, denn die Darbringung der Gaben war bereits zu Juſtin's Zeit davon abgetrennt, aber es war doch immer noch ein ſelbſtſtändiger Act geweſen; Origenes

*) Lib. II, c. 57. VIII, 12, 18 ff.

**) Hom. in Num. XX. Hom. in Jesai. I. et III. Hom. in Luc. XXXVI.

aber verbindet es nun zu Einem Act mit der Predigt, ſtellt es als Schluß, als Anhang derſelben hin, ſo daß ſeine Selbſtſtändigkeit ganz aufgegeben, und damit der alte Act der κοινωνία ganz aufgelöſt, die alte Dreitheiligkeit des Gottesdienſtes völlig in eine Zweitheiligkeit übergegangen war. Offenbar hängen dieſe drei Neuerungen, die Behandlung des allgemeinen Kirchengebets als Anhang des Predigttheils, die Wiederholung des Gemeindegebets für Kirche, Obrigkeit, alle Stände u. ſ. w, im weiteren Theile des Gottesdienſtes, und die Hinüberziehung des Friedenskuſſes zu letzterem, unter ſich zuſammen, führen ſich alle drei auf die neuen Anſchauungen von Opfer und Abendmahl einer Seits, und auf die Arcandisciplin anderer Seits zurück, und ſind ein weiterer Schritt in dem Entwickelungswege, den wir ſchon oben S. 318 bis 334 einſchlagen ſahen. Da der Opfer- und Abendmahlsact immer ſchärfer als derjenige Theil des Gottesdienſtes gefaßt wurde, bei welchem die eigentliche Gemeinde unter ſich ſei, ſo mußten natürlich diejenigen Stücke in dem voraufgehenden Theile des Gottesdienſtes, welche, wie eben der Friedenskuß und das engere Gemeindegebet, auch nur die eigentliche Gemeinde angingen, die Neigung haben, in den Opfer- und Abendmahlsact überzutreten. Wenn man die Meinung hegte, daß das mit Gaben und Leiſtungen verbundene Gebet beſſer als das bloße Gebet wirke, wenn man vorzugsweiſe das Abendmahl als das Gnade erwerbende ſacerdotale Werk anſah, ſo mußte man auch dahin kommen, die Fürbitten in den Opfer- und Abendmahlsact als an die Stelle, wo ſie durch das damit verbundene Opfer kräftiger wirkten, zu ziehen. So geſchah es, daß man den Friedenskuß vom allgemeinen Kirchengebet ablöſte, und ihn an die Spitze des Opfer- und Abendmahlsacts ſtellte, und daß man das engere Gemeindegebet auch in dem letztgedachten Act vornahm. Wenn man nun für's Erſte daneben auch noch das von Alters her nach den Gebeten für die Katechumenen u. ſ. w. übliche Gemeindegebet beibehielt, ſo daß man zwei ſolche Gemeindegebete für Kirche, Obrigkeit, alle Menſchen u. ſ. w. hatte, eines an der

bisherigen Stelle und eines in dem Abendmahlsact, ſo war das motivirt einer Seits durch die Treue gegen die bisherige Ordnung, anderer Seits durch den Umſtand, daß die Fürgebete für die Katechumenen u. ſ. w. doch bleiben mußten, und daß dieſe Fürgebete ohne das darauf folgende Gemeindegebet keinen rechten Abſchluß hatten. Aber ſeine bisherige Bedeutung konnte doch das allgemeine Kirchengebet auch nicht behalten, nachdem man den Friedenskuß davon getrennt hatte, und das eigentliche Gemeindegebet mit präſumtiv beſſerer Wirkung im Opfer- und Abendmahlsact wiederholte. Dazu kam nun, daß mit der Durchbildung der disciplina arcani die auch der ſinnlichen Wahrnehmung zuerſt entgegentretende Zweitheilung des Gottesdienſtes in den den Katechumenen u. ſ. w. und den nur der Gemeinde zugänglichen Theil immer mehr die maaßgebende werden mußte. So geſchah es denn, daß man die einſtweilen noch in Uebung bleibenden Gebete für die Katechumenen u. ſ. w. fortan nur als Anhang zur Predigt anſah und behandelte. Das bisherige allgemeine Kirchengebet blieb noch dem Wortlaute nach, aber es war nicht mehr der ſelbſtſtändige Act des Opfers der Gebete und Gaben, ſondern es war der Schluß des homiletiſchen Theils. Freilich war denn damit die urſprüngliche Dreitheilung aufgegeben; der Abendmahlsact hatte erſt die Darbringung der Gaben, und nun auch den Friedenskuß und das Gemeindegebet in ſich hineingezogen; das noch Verbliebene aber, nemlich die Reihe von Gebeten, welche ſonſt das allgemeine Kirchengebet ausgemacht hatten, war zum homiletiſchen Theil des Gottesdienſtes gezogen: der mittlere Theil des Gottesdienſtes hatte alſo auch die Selbſtſtändigkeit verloren, die er nach Abtrennung der Gabendarbringung noch als allgemeines Kirchengebet gehabt hatte, er war förmlich zwiſchen dem erſten und dritten Theil vertheilt, und der Gottesdienſt zerfiel nun geradezu in nur zwei Theile, den homiletiſchen Theil nemlich und den Opfer- und Abendmahlsact, oder, wie man ein wenig ſpäter ſie bezeichnete, die missa catechumenorum und die missa fidelium. Ja ſelbſt hiebei konnte es noch nicht bleiben. So

lange es noch einen Katechumenat Erwachſener gab, ſo lange die Kirchenbuße noch eine öffentliche war und man alſo noch Pönitenten im alten Sinne hatte, ſo lange mußte man auch noch für Katechumenen, Pönitenten u. ſ. w. beten, und ſie vor der missa fidelium entlaſſen, und ſo lange erhielt ſich denn auch jener Reſt des allgemeinen Kirchengebets als Anhang des homiletiſchen Theils. Wir wiſſen aber, daß alle dieſe Inſtitute und mit ihnen die disciplina arcani ſpäter aufhörten; und wenn ſie aufhörten, ſo mußten natürlich auch die dafür geordneten Gebete aufhören, und ſo auch der Reſt des allgemeinen Kirchengebets an dieſer Stelle verſchwinden. Wir werden alſo darauf gefaßt ſein müſſen, ſpäter zu finden, daß der Reſt des allgemeinen Kirchengebets auch ſelbſt als Anhang des homiletiſchen Theils ceſſirt, daß ein Theil dieſer Gebete geradezu aufhört, weil die Objecte derſelben nicht mehr vorhanden ſind, und daß der Reſt, nemlich die Fürbitten für die Kirche, Obrigkeit, alle Stände u. ſ. w. ſich ganz allein ihre Stelle im Opfer- und Abendmahlsact ſuchen.

Es liegt zu Tage, daß es auch auf den Opfer- und Abendmahlsact von Einfluß ſein mußte, wenn der Act des allgemeinen Kirchengebets ſich auflöſte. Wie er ſich dadurch quantitativ erweiterte, daß er nemlich nunmehr mit dem Friedenskuß anfing, und daß in ihn ein Gemeindegebet für Kirche, Obrigkeit, alle Stände u. ſ. w. hineingelegt wurde, haben wir ja eben geſehen. Aber auch ſeine dogmatiſche Bedeutung ward modificirt. Der alte Act der κοινωνία hatte die Bedeutung gehabt, concentrirt die ſacrificielle Seite des Gottesdienſtes, das Selbſtopfer der Gemeinde in Gebet und Gaben darzuſtellen; dieſes Selbſtopfer der Gemeinde wurde nun aber vollſtändig in den Abendmahlsact verlegt und mit demſelben verſchmolzen, indem man erſt die Gabendarbringung und dann auch die hauptſächlichſten Theile des allgemeinen Kirchengebets in den Abendmahlsact zog; ſo ging aber auch die ſacrificielle Bedeutung des Acts der κοινωνία vollſtändig auf den Abendmahlsact über, das Sacramentale vermiſchte ſich ununterſcheidbar mit dem Sacrificiellen, und der Abendmahlsact

wurde zum Opfer- und Abendmahlsact. Auch hievon werden wir ſchon bei Cyprian und Origenes Conſequenzen ſehen.

Von dem Verlauf des Opfer- und Abendmahlsacts finden wir der disciplina arcani halber weder bei Cyprian noch bei Origenes eine Beſchreibung. Im Allgemeinen werden wir ihn uns ſo zu denken haben, daß nach dem Friedenskuß erſt die euchariſtiſchen Gebete über den Gaben, Brod und Wein eingeſchloſſen, dargebracht wurden, nemlich das Dankgebet für die Wohlthaten der Schöpfung, Dankgebet für die Wohlthaten der Erlöſung, und das Conſecrationsgebet, denn ſo war es vor Cyprian, und ſo werden wir es auch nachher in den apoſtoliſchen Conſtitutionen finden; Dem ſchloß ſich aber nun, wie wir geſehen haben, noch ein Bittgebet, ein Fürgebet für Kirche, Obrigkeit, alle Stände u. ſ. w. an; und darnach folgte die Austheilung. Im Einzelnen aber finden wir nun Folgendes.

Die Darbringung der Gaben betreffend, ſahen wir ſchon bei Tertullian, daß wenigſtens die für den Unterhalt der Geiſtlichen beſtimmten Gaben der Gemeinde nur monatlich dargebracht wurden, und wie darin ein Schritt zur Fixirung dieſer Abgaben lag. Beim Cyprian finden wir nun gleichfalls die monatliche Sammlung für die Geiſtlichen im Wege der Oblationen: stipes et oblationes et lucra desiderant, ſagt er von ſchlechten Prieſtern*); ſehr häufig redet er von der monatlichen Austheilung (divisio mensurna) der sportularum an die Geiſtlichen durch den Biſchof**). Aber bei ihm tritt nun auch die Hinneigung zur Fixirung dieſer Gemeindegaben ſehr deutlich heraus; wenn er ſagt***): die Geiſtlichen dürfen ſich nicht in Weltſorgen verſtricken, sed in honore sportulantium fratrum, tanquam decimas ex fructibus accipientes, ab altari et sacrificiis non recedant, ſo iſt da der Zehnten zwar nur

*) Ep. LXIV, S. 156.
**) Ep. XXVIII, S. 57. XXXIV, S. 68.
***) Ep. LXVI, S. 161.

erſt mit einem tanquam erwähnt, aber wir werden bald Anderes hören. — Wir haben ſchon geſehen, daß und in welchem Sinne für die Verſtorbenen, die Märtyrer, die Neuvermählten u. ſ. w. Gaben dargebracht wurden. Die Namen dieſer Perſonen, denen durch ſolche Opfer Heil und Vergebung erworben werden ſollte, wurden dann in den Oblationsgebeten genannt, commemorirt. Nun aber wurden häufig Gaben geopfert nicht für das Heil Anderer, ſondern für das Heil der Geber ſelbſt; und ſo geſchah es denn weiter, daß in ſolchen Fällen die Namen der Geber ſelbſt in den Oblationsgebeten genannt wurden. So gehörte es zur Reconciliation der Pönitenten, daß ſie wieder am Opfer und Abendmahlsact Theil nahmen, und dabei ſelbſt Gaben darbrachten; da wurden denn ihre Namen in den Oblationsgebeten genannt*). Cyprian hatte für gefangene Chriſten aus Numidiſchen Gemeinden Geld geſammelt, und ſchickte dasſelbe an die Numidiſchen Biſchöfe, um es zur Loskaufung der Gefangenen zu verwenden; da bittet er aber auch, daß ſie der Geber in ihren gottesdienſtlichen Opfern und Gebeten gedenken möchten, ut eis vicem boni operis in sacrificiis et precibus repraesentetis, und ſchickt ihnen zu dem Zwecke ein Namensverzeichniß dieſer Geber mit**). Wir ſehen hieraus, wie ſich aus den entwickelten Gründen die ſpeciellen Fürbitten in den Opfer- und Abendmahlsact drängten; wir ſehen aber auch daraus, daß nicht mehr die ganze Gemeinde an jedem Sonntage Gaben dargebracht haben kann, weil ſonſt ein Nennen einzelner Geber keinen Sinn gehabt hätte, ſondern daß man anfing das Darbringen von Gaben an beſondere Veranlaſſungen zu knüpfen. Daß wenigſtens Viele nicht allſonntäglich Gaben brachten, erhellt auch daraus, daß Cyprian die reichen Wittwen ermahnt, nicht mit leeren Händen zu erſcheinen***).

Von den Gebeten im Act der Oblationen und des Abend-

*) Ep. X, 29.
**) Ep. LX, S. 140.
***) De op. et eleemos. S. 307.

mahls bezeugt uns Origenes, daß es liturgiſch formulirte Gebete gab, wenn er*) von προσταχθείσαις εὐχαῖς ſpricht. Das finden wir denn auch durch Einzelnes beſtätigt, wenn gleich wir ſonſt über dieſe Gebete nichts Eingehenderes bei Cyprian und Origenes treffen. Wir ſahen ſchon, daß Tertullian auf den Schluß des Präfationsgebets, auf das Sanctus anſpielt. Cyprian erwähnt nun auch des bekannten Eingangs desſelben, wenn er ſagt**): deo et sacerdos ante orationem praefatione praemissa parat fratrum mentes dicendo: Sursum corda, ut, dum respondet plebs: Habemus ad dominum, admoneatur nihil aliud se quam dominum cogitare debere. Wir erſehen daraus zugleich, daß die Gemeinde reſpondirte. Bei Origenes finden ſich gleichfalls Stellen, welche anſcheinend auf dies Gebet zu beziehen ſind, und welche uns den Inhalt desſelben ſchildern, wie wir ihn bereits kennen, nemlich als ein an den Vater des All gerichtetes, über Brod und Wein als den ἀπαρχαῖς im Namen Jeſu geſprochenes Dankgebet für die Wohlthaten der Schöpfung***). Die Conſecration ſelbſt begreift Cyprian als ein sanctificare calicem dominicum†). Wie er ſich die Wirkung derſelben nicht als eine Transſubſtantiation, ſondern als eine unio sacramentalis dachte, zeigt er, wenn er den geſegneten Kelch sanctificatum in domini sanguine potus nennt††). Das geweihte Brod nennt er ebendaſelbſt sanctum domini. Ueber die Form der Conſecration giebt er Andeutungen in folgenden Stellen: Er erzählt†††) von einem beſeſſenen Weibe: illa mulier — etiam hoc frequenter ausa est, ut et invocatione non contemptibili sanctificare se panem et eucharistiam facere simularet, et sacrificium domino sine sacramento solitae

*) C. Cels. VI, 41.

**) De orat. dom. S. 271.

***) Siehe die Stellen bei Harnack a. a. O. S. 397 und bei Höfling a. a. O. S. 166.

†) Ep. LXIII, 146.

††) De laps. S. 244.

†††) Ep. LXXV, S. 201.

praedicationis offerret; und an anderen Stellen ſagt er*), daß der Kelch in commemorationem domini, in commemorationem domini et passionis ejus offerirt werde. Hier können die solita praedicatio und die commemoratio nichts Anderes als das Dankgebet für die Wohlthaten der Erlöſung, oder die mit der Recitation der Einſetzungsworte verbundene Anamneſe des Herrn und ſeines Leidens, und die invocatio nichts Anderes als die Epikleſis des heiligen Geiſtes bedeuten. Außer dieſem Bekannten zeigen uns aber die Worte et sacrificium domino — offerret auch Das, daß Cyprian in Folge ſeiner Opfertheorie ſogar die Conſecration ſelbſt als ein dem Herrn Opfern begriff. Außerdem bezeugt uns Cyprian aber auch auf's Neue den Gebrauch des Vater unſer bei der Conſecration: Er ſagt**), ein gefallener Prieſter könne nicht Abendmahl halten, aut quomodo putat manum suam transferri posse ad dei sacrificium et precem domini? Sodann bezeichnet er das Vater unſer als die publica et communis oratio***). Endlich ſpricht dafür, daß er das tägliche Brod in der vierten Bitte von der Speiſe des Abendmahls verſteht†). Uebrigens ward auch nach ihm das Vater unſer ohne Doxologie gebraucht, denn er führt es ohne Doxologie an††), und er nennt†††) die Bitte Libera nos a malo die clausula in consummatione orationis, universas petitiones et preces nostras collecta brevitate concludens. Der commemoratio Christi und der Einſetzungsworte erwähnt auch Origenes*]. Mit dem sancta sanctis ward auf die Austheilung übergegangen, wie auch Origenes**] bezeugt.

Die Austheilung des Kelchs geſchah noch wie zur Zeit

*) Ep. LXIII, S. 146. 150.
**) Ep. LXIV, S. 156.
***) De orat. dom. S. 265.
†) Ibid. S. 268.
††) Ibid. S. 265.
†††) Ibid. S. 270.
*] Siehe die Stelle bei Harnack a. a. O. S. 403.
**] Hom. XIII in Levit. 5. 6.

des Juſtin durch den Diacon*); die Austheilung des Brods aber war bereits, jedenfalls eine Folge des verſchärften Prieſterbegriffs, dem fungirenden Biſchof oder Presbyter reſervirt. Man nahm noch Wein mit Waſſer**); welche dogmatiſche Gedanken Cyprian Dem unterlegt, haben wir oben geſehen. Wenn Cyprian ebendaſelbſt ausführt, daß der Kelch, wenn man bloß Waſſer nehme und nicht Wein dazu miſche, nicht dem Blut gleiche, ſo erhellt, daß man rothen Wein nahm. Der Genießende empfing das Brod mit der Hand***), und ſprach dazu Amen. Denn der römiſche Biſchof Cornelius erzählt in einem Briefe bei Euſebius†), der Schismatiker Novatian laſſe ſich von Jedem, der bei ihm communicire, ehe denn er ihm das Sacrament reiche, ſchwören, daß er bei ihm bleiben und nicht zu dem Cornelius gehen wolle, und ſo müſſe denn ein ſolcher armer Menſch beim Empfange des Brodes ſtatt des „Amen" ſagen „ich will nicht mehr zum Cornelius gehen". Ueber die Scheu, daß von den geweihten Elementen Nichts umkomme, ſpricht ſich Origenes††) ähnlich wie Tertullian aus. Cyprian hat bereits viele Geſchichten über allerlei wunderhafte Wirkungen, die von den geweihten Elementen gethan ſein ſollen. Einem Kinde, das man heimlich hatte Götzenopferwein trinken laſſen, erregten die Abendmahlselemente Erbrechen und Krämpfe, und brachten ſo das Geſchehene an den Tag; als eine andere Gefallene ihre arca, in welcher ſie das mit nach Hauſe genommene Brod bewahrte, anrühren wollte, ſchlug ihr daraus das helle Feuer entgegen†††). Dergleichen Geſchichten ziehen ſich von nun an in ununterbrochener Reihe bis zu dem heiligen Blut in Sternberg.

Wir fanden ſchon bei Tertullian eine Spur von der Benediction, von der Segnung des Volks durch den Biſchof

*) De laps. S. 244.
**) Ep. LXIII, S. 146 ff.
***) Ep LVI, S. 130.
†) Hist. eccles. VI, 43.
††) Hom. in Exod. XIII, 176.
†††) De laps. S. 244.

oder Presbyter. Cyprian rechnet dieſes Benediciren bereits zu den weſentlichen Functionen des sacerdotium, und ſetzt es dabei in Beziehung zu dem Opfer im Abendmahl. Er ſpricht davon, wie Melchiſedek als Vorbild Chriſti Brod und Wein geopfert und den Abraham geſegnet habe, und ſagt*): Ut ergo in Genesi per Melchisedech sacerdotem benedictio circa Abraham posset rite celebrari, praecedit ante imago sacrificii Christi in pane et vino scilicet constituta, quam rem perficiens et adimplens dominus panem et calicem mixtum vino obtulit. Hierin liegt erſtens, daß ſegnen nur ein sacerdos könne, und zweitens, daß die Kräftigkeit und Richtigkeit des Segens das Opfer, das Abendmahl vorausſetze, und darum auch wohl drittens, daß im Gottesdienſt der Act des Segnens des Volks durch den Prieſter nach dem Abendmahlsopfer ſtattfand. Auch die Benediction von Dingen kommt bei Cyprian zuerſt vor. Bekanntlich pflegte man die Täuflinge nach der Taufe noch mit Oel zu ſalben, und die Sache ſtellte ſich dogmatiſch nicht ſelten ſo, daß man in die Taufe nur die negative Wirkung, die Herausnahme aus der Macht der Sünde und des Teufels, hineinlegte, die poſitive Wirkung aber der Mittheilung des heiligen Geiſtes der Salbung mit Oel vindicirte, und dadurch dieſem heiligen Salböl völlig ſacramentale Kraft und Bedeutung beilegte. Von der Conficirung nun dieſes heiligen Salböls ſagt Cyprian in einer Ausführung über die Unkräftigkeit der Ketzertaufe: Ungi quoque necesse est eum qui baptizatus sit, ut accepto chrismate, id est unctione, esse unctus dei et habere in se gratiam Christi possit. Porro autem eucharistia, et unde baptizati unguntur oleum in altari sanctificatur. Sanctificare autem non potuit olei creaturam, qui nec altare habuit nec ecclesiam. Unde nec unctio spiritualis apud haereticos potest esse, quando constet oleum sanctificari, et eucharistiam fieri apud illos omnino posse**). Die Benediction des Chrisma, die der

*) Ep. LXIII, S. 146.
**) Ep. LXX, S. 175.

Conſecration des Abendmahls völlig parallel geſtellt wird, geſchah alſo in der Kirche am Altar. Geſchah ſie nun im Gottesdienſt? oder machte man daraus eine beſondere Cultushandlung? Wir erhalten hierüber bei Cyprian noch keinen Aufſchluß.

Wenn die Schriften des Cyprian und Origenes uns manche Lücke und offene Frage gelaſſen haben, ſo bieten uns nun die ſieben erſten Bücher der apoſtoliſchen Conſtitutionen eine willkommene reiche Ergänzung. Denn nur als einen Anhang zu Cyprian können wir Das anſehen und behandeln, was dieſe ſieben erſten Bücher der apoſtoliſchen Conſtitutionen hinſichtlich des Gottesdienſtes darbieten. Dieſe Bücher, deren Entſtehungszeit wir mit den meiſten neueren Forſchern in das letzte Viertel des dritten Jahrhunderts ſetzen, geben ſich durchaus als eine Durchführung der characteriſtiſchen Principien Cyprian's und ſeiner Zeit. Namentlich auch, was den Cultus betrifft, iſt die principielle Uebereinſtimmung eine vollſtändige. Etwas anders liegt es hinſichtlich der einzelnen liturgiſchen Einrichtungen. Wir dürfen nicht überſehen, daß das Vaterland dieſer Bücher nicht Nordafrica, ſondern, wie die neueren Forſcher mit unabweislichen Gründen dargethan haben, Syrien iſt. Dieſe provincielle Verſchiedenheit macht ſich nun, wie wir ſehen werden, in einer Reihe von Einzelheiten bemerkbar. Es darf uns dies um ſo weniger überraſchen, als wir ſchon oben (S. 418) aus dem Munde des Biſchofs Firmilian von Cäſarea gehört haben, daß in plurimis provinciis multa pro locorum et nominum diversitate variabantur. Auch Das dürfen wir nicht überſehen, daß dieſe Schrift nicht ſowohl eine Beſchreibung des factiſchen Zuſtandes, als vielmehr zur Einführung neuer Gedanken und Praxen beſtimmt iſt. Sie gehört zu denjenigen kirchenrechtlichen Schriften, die auf der einen Seite ſich an die beſtehende Ordnung anſchließen, und dieſe beſchreiben, auf der anderen Seite aber bereits vorhandene Principien ſchärfer faſſen, auch neue Principien adoptiren, und demnach, was zur Durchführung dieſer gehört, in die Beſchreibung der beſtehenden Ordnungen verflechten, und als dem beſtehenden Recht gemäß fordern.

So fordern dieſe Bücher auch in Beziehung auf den Cultus Manches, was zur Zeit ihrer Abfaſſung noch keineswegs Praxis, wenigſtens nur ſehr vereinzelte Praxis war, aber eben durch ſie in das Leben eingeführt wurde.

Hiernach können wir hinſichtlich des Principiellen kurz ſein. Das Amt der Kirche wird hier wie bei Cyprian voll und entſchieden als mittleriſches Sacerdotium gefaßt: *ὑμεῖς οὖν σήμερον, ὦ ἐπίσκοποι, ἐσὲ τῷ λαῷ ὑμῶν λευῖται, οἱ λειτουργοῦντες τῇ ἱερᾷ σκηνῇ, τῇ ἁγίᾳ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ, καὶ παρεςῶτες τῷ θυσιαςηρίῳ κυρίου τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ προσάγοντες αὐτῷ τὰς λογικὰς καὶ ἀναιμάκτους θυσίας διὰ Ἰησοῦ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως ὑμεῖς τοῖς ἐν ὑμῖν λαϊκοῖς ἐσε προφῆται, ἄρχοντες καὶ ἡγούμενοι καὶ βασιλεῖς, οἱ μεσῖται θεοῦ καὶ τῶν πιςῶν αὐτοῦ, οἱ δοχεῖς τοῦ λόγου καὶ ἀγγελτῆρες, οἱ γνῶςαι τῶν γραφῶν καὶ φθόγγοι τοῦ θεοῦ καὶ μάρτυρες τοῦ θελήματος αὐτοῦ, οἱ πάντων τὰς ἁμαρτίας βαςάζοντες καὶ περὶ πάντων ἀπολογούμενοι*). Der Biſchof iſt der *μεσίτης θεοῦ καὶ ὑμῶν ἐν ταῖς πρὸς αὐτὸν λατρείαις***). Es heißt mit Beziehung auf die biſchöfliche Handauflegung: *διὰ τοῦ ἐπισκόπου σου ὁ θεὸς υἱοποιεῖταί σε, ἄνθρωπε****). In dieſen wenigen Worten finden ſich alle oben entwickelten Gedanken Cyprian's vom Amt vollſtändig wieder. Man darf auch nicht zu viel Gewicht darauf legen, daß hier des Dienſtes am Wort ausdrücklich erwähnt wird. Die Meinung iſt dabei doch nicht die, daß das von dem Amt gehandhabte Wort dem Amte Kraft verleihe, ſondern umgekehrt daß das Amt das Wort kräftig macht. Die apoſtoliſchen Conſtitutionen wie Cyprian erblicken den Schwerpunkt des Amts nicht in den von ihm verwalteten Gnadenmitteln, ſondern in dem sacerdotium, in der ihnen durch die Ordination perſönlich beigelegten amtlichen Vollmacht und mittleriſchen Stellung, vermöge welcher ſie im Namen Gottes an der Gemeinde und im Namen der Gemeinde vor Gott handeln. Wonach es

*) Lib. II, 25, 5.
**) II, 26, 1.
***) II, 32, 2.

denn nicht ſo ſteht, daß das Thun des Prieſters dadurch legitim würde, daß er das Legitime thut, das rechte Wort predigt und das rechte Sacrament handelt, ſondern umgekehrt das amtliche Handeln, ſelbſt Predigt und Abendmahl werden erſt dadurch legitimes Thun, rechte Predigt, wirkliches Abendmahl, daß der legitime sacerdos ſie thut. Wie wenig das Amt aus dem Dienſt am Wort hergeleitet und begriffen wird, erhellt auch daraus, daß die apoſtoliſchen Conſtitutionen die lehramtlichen Functionen bereits vorzugsweiſe dem zweiten clericalen Grade, den Presbyteren zuweiſen, welche den Apoſteln entſprechen, während der Biſchof an des Herrn Statt ſteht*). Ueberhaupt iſt die Lehre von den clericalen Graden, die wir bei Cyprian fanden, hier ausgebildet: In dem Biſchof concentrirt ſich die ganze Fülle des sacerdotium, und ſetzt ſich dann durch die nur dem Biſchof zuſtehende Ordination in den einzelnen Aemtern unterſchiedlich heraus: Dem Biſchof verbleibt ungetheilt das Amt der Kirchenregierung, denn nur berathend umgiebt in dieſer Beziehung das Presbyterium den Biſchof; den Presbytern kommt dagegen vorzugsweiſe das Lehramt zu, ſie dürfen lehren, opfern, taufen, das Volk ſegnen; die Diaconen ſind die Diener des Biſchofs und der Presbyteren; dann folgen die niederen Grade der Anagnoſten, Pyloren u. ſ. w. Zur Veranſchaulichung dieſer clericalen Abſtufungen heißt es dann weiter, bald unter Hinweiſung auf das altteſtamentliche Prieſterthum: daß der Biſchof dem Hohenprieſter, die Presbyter den Prieſtern, die Diaconen, Anagnoſten, Diaconiſſinnen u. ſ. w. den Leviten entſprechen; bald, indem auf ſchon in den ignatianiſchen Briefen vorkommende Gedankenreihen zurückgegriffen wird: daß der Biſchof Gott dem Vater (οὗτος ὑμῶν ἐπίσκοπος θεὸς μετὰ θεόν), der neben ihm ſtehende und ihm dienende Diacon Gott dem Sohn, und die ganz unter die Anweiſung des Diacons geſtellte Diaconiſſin dem heiligen Geiſt entſpreche; oder: daß der Biſchof Chriſto,

*) II, 26, 4. 28, 2. III, 20, 2.

die Presbyter den Aposteln entsprechen*). Die Consequenz von diesem Priesterbegriff ist dann das eben so bestimmt wie bei Cyprian ausgesprochene Princip, daß alles Handeln der Christen vor Gott, alles ihr Darbringen von Opfern des Gebets, des Dankes, der Gaben, nur per sacerdotem geschehen dürfe, wenn es nicht rein vergeblich sein solle: *ὡς οὖν οὐκ ἦν ἐξὸν ἀλλογενῆ, μὴ ὄντα λευίτην, προσενέγκαι τι ἢ προσελθεῖν εἰς τὸ θυσιαστήριον ἄνευ τοῦ ἱερέως, οὕτω καὶ ὑμεῖς ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε. Εἰ δέ τις ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου ποιεῖ τι, εἰς μάτην ποιεῖ αὐτό· οὐ γὰρ αὐτῷ εἰς ἔργον λογισθήσεται. Ὡς γὰρ ὁ Σαοὺλ, ἄνευ τοῦ Σαμουὴλ προσενέγκας, ἤκουσεν ὅτι Μεματαίωταί σοι, οὕτω καὶ πᾶς λαϊκὸς, ἄνευ τοῦ ἱερέως ἐπιτελῶν τι, μάταια πονεῖ**). Daher darf denn auch ein Laie solche priesterliche Geschäfte nicht verrichten***).

Auch hinsichtlich der Opfer, deren Darbringung die wesentliche Function dieses sacerdotium ist, stimmen nun die apostolischen Constitutionen völlig mit Cyprian überein. Auch ihnen fällt der ganze Gottesdienst unter den Gesichtspunkt des Opferns: Gottesdienst halten heißt ihnen schlechtweg *ἀναφέρειν*, offerre†). Sie specificiren dabei die Opfer wie Cyprian. Es schlägt der altkirchliche Gesichtspunkt noch so weit bei ihnen durch, daß sie, auf das alttestamentliche Opferwesen zurückblickend, sagen: *αἱ τότε θυσίαι νῦν εὐχαὶ καὶ δεήσεις καὶ εὐχαριστίαι, αἱ τότε ἀπαρχαὶ καὶ δεκάται καὶ ἀφαιρέματα καὶ δῶρα νῦν προσφοραὶ αἱ διὰ τῶν ὁσίων ἐπισκόπων προσφερόμεναι κυρίῳ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντος*††). Da ist festgehalten, daß der Christen Opfer in Gebet und Gaben bestehen; aber nach anderen Seiten hin sind die evangelischen Gesichtspunkte doch völlig verschoben. Erstens ist es irrig, wenn Gebet und Danksagung (Eucharistie,

*) II, 25, 12 bis 26, 4. III, 10. 11. 20.
**) II, 27, 1.
***) II, 27, 2. III, 10. 11.
†) Z. B. III, 20.
††) II, 25, 11.

also auch das Abendmahl an die Stelle des alttestamentlichen blutigen Opfers getreten sein sollen, denn das blutige Opfer hat in Christo aufgehört, und Gebet und Eucharistie sind keine Fortsetzung oder Wiederholung desselben. Indem die apostolischen Constitutionen Gebet und Eucharistie an die Stelle der alttestamentlichen blutigen Opfer setzen, müssen sie denselben, wie sie allerdings auch thun, sühnende und sündentilgende Kraft beimessen. Sodann werden Gebet und Gaben, indem so die einen dem blutigen, die anderen dem unblutigen Opfer verglichen werden, von einander getrennt wider ihre Natur, und die Folge ist, daß die Gaben nicht als verkörpertes Dankgebet, sondern als Leistungen, als Vergebung und Gnade verdienende Werke erscheinen, auf welche es eigentlich ankommt, und zu welchen sich das Gebet nur begleitend, accessorisch verhält. Aber die apostolischen Constitutionen gehen nun auch in diese Anschauungen Cyprian's vollständig ein. Weil das bloße Gebet nicht genügt, soll man nicht leer vor dem Priester erscheinen: ἐργοπόνει, ἐνδελέχιζε, κοπία, πρόσφερε κυρίῳ τὰ ἐκ σοῦ*). Wenn aber solche Gaben, die κυριακά genannt werden**), zum Gebet hinzukommen, so werden sie dem Geber als Werk angerechnet (αὐτῷ εἰς ἔργον λογισθήσεται) werden***). Die sündentilgende Kraft der Gaben und Almosen wird auf's Schärfste ausgesprochen; unter Beziehung auf Ps. 112, 9. Sprüchw. 16, 6. 11, 25 wird behauptet, daß Almosen die Sünder reinigen, und daß die Gerechtigkeit eines Menschen um so größer werde, je wohlthätiger er sei†). Aber auch zeitlicher Segen, Besserung seiner irdischen Habe und Wohlfahrt werden dem Wohlthätigen in Aussicht gestellt††). Denn Gott kennt den Geber, auch den heimlichen, und wird ihm den Lohn seiner Wohlthätigkeit geben öffentlich†††). In-

*) II, 36, 3. 4.
**) II, 24, 6.
***) II, 27, 1.
†) II, 35, 2. vgl. VII, 12. 1.
††) II, 34, 3.
†††) III, 4, 2. 14, 1. IV, 3, 2.

deſſen ſoll dieſe Belohnung des Gebers auch durch das Gebet des Empfängers vermittelt werden. Der Geiſtliche, der die Gaben in Empfang nimmt, ſoll dem Bedürftigen, dem er davon mittheilt, den Geber nennen, und dieſer ſoll für den Geber namentlich (ἐξ ὀνόματος) beten. Darum heißen und ſind die Almoſen empfangenden Armen, Wittwen, Waiſen u. ſ. w. ein heiliger Altar Gottes, weil die Opfer der Gaben auf ihnen niedergelegt werden, und wiederum Gebet für die Geber von ihnen aufſteigt*). In dieſe den Anſchauungen Cyprian's ganz entſprechende Opferlehre wird aber auch das Abendmahl vollſtändig hineingezogen: Abendmahl halten heißt ſchlechthin προσφέρειν, προσφορά, ἀναφέρειν. Das blutige Opfer iſt in Chriſto aufgehoben, aber ἀντὶ θυσίας τῆς δι' αἱμάτων λογικὴν καὶ ἀναίμακτον καὶ τὴν μυστικὴν, ἥτις εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου συμβόλων χάριν ἐπιτελεῖται, τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος**). Alſo, das blutige Opfer hat aufgehört, aber an ſeine Stelle iſt das Abendmahl geſetzt, in welchem der Opfertod Chriſti unblutig wiederholt, unter den Symbolen des Brods und Weins ſein Leib und Blut geopfert wird. Ueberhaupt iſt dieſe ganze Stelle (VI, 18, 8. bis 23, 3) für die Art characteriſtiſch, wie man ſich nun dem Alten Teſtament gegenüber fühlte. Es heißt hier: Gott gab zu Anfang im Decalog u. ſ. w. ein Geſetz, zur Unterſtützung des natürlichen Geſetzes, welches aber ein Geſetz der Freiheit war, in welchem z. B. das Opfer nicht geboten, aber freigeſtellt war. Als aber Iſrael in der Wüſte das goldne Kalb gemacht hatte, gab er ihnen das zwingende Geſetz mit ſeinen blutigen Opfern, Reinigungen, Waſchungen, Verboten u. ſ. w. Von dieſem zwiſchen eingekommenen zweiten zwingenden Geſetz hat nun Chriſtus Diejenigen, welche aus freiem Herzen an ihn glauben, erlöſt. Indeſſen hat er ſie damit nicht von allem und jedem Geſetz erlöſt. Sondern Etliches hat er abgethan, z. B. die blutigen Opfer. Anderes, z. B. den Decalog, hat er dagegen ſogar

*) III, 4, 2. 14, 1. IV, 3, 2. II, 26, 5.
**) II, 57, 11. 14. 58, 2. VI, 23, 2.

verſchärft. Nach Anderen endlich hat er bloß verändert: aus den täglichen Reinigungen nemlich hat er Eine Taufe gemacht; das Prieſterthum ſoll fortan nicht mehr Einem Stamme Eines Volks, ſondern den Beſten (ἀρίζοις) befohlen ſein; an die Stelle des blutigen Opfers ſoll das Abendmahl treten; es ſoll nicht mehr bloß zu Jeruſalem, ſondern von Aufgang bis Niedergang Gottesdienſt gethan werden. — Man ſieht, es konnten hiernach alle altteſtamentlichen Vorſchriften bezüglich des Prieſterthums auf das Amt der Kirche angewendet werden, denn ſeiner Bedeutung nach ſollte hiernach das Prieſterthum hier wie dort dasſelbe bleiben, nur die Perſonen dafür ſollten hinfort in anderem Wege gewonnen werden.

Die Gaben ſollen nicht von dem Geber ſelbſt den Bedürftigen gegeben, ſondern in die Kirche gebracht (συνεισφέρεσθαι), daſelbſt collectirt, dem Biſchof direct oder durch den Diacon zugeſtellt werden*), und zwar nicht bloß, weil die Vertheilung der Bedürftigen da in beſſeren Händen iſt, ſondern auch weil dann das Opfer Gott angenehm, ein ſüßer Geruch des Wohlgefallens ſein wird**). Es iſt aber auch ſelbſtverſtändlich, daß die Gaben, welche ja Vergebung der Sünden erwerben ſollen, dem Prieſter gebracht werden müſſen, weil ja derſelbe in dieſer Handlung zwiſchen Gott und dem Menſchen der Mittler iſt: δώσεις τῷ ἱερεῖ τὰ ὀφειλόμενα αὐτῷ, ἀπαρχὴν ἅλωνος καὶ ληνοῦ καὶ περὶ ἁμαρτιῶν, ὡς μεσίτῃ θεοῦ καὶ τῶν δεομένων καθάρσεως καὶ παραιτήσεως***). Der Biſchof verwendet dann den Ertrag dieſer Darbringungen, wie wir es kennen, theils für ſich und die Geiſtlichkeit überhaupt, theils für die Bedürftigen aller Art, die Wittwen, Waiſen, Armen, Kranken, Fremdlinge, nach ſeinem Ermeſſen, nur Gott verantwortlich†). Wenn wir übrigens ſchon bei Tertullian und Cyprian eine Hinneigung zur Fixirung der Gaben, na-

*) III, 4, 2. II, 27, 4.
**) II, 34, 3.
***) II, 35, 3.
†) II, 24, 6. 25, 1. III, 3, 2. 4, 2.

mentlich für die Geiſtlichen, und in Folge deſſen bei Letzterem ſchon eine Hindeutung auf die altteſtamentlichen Erſtlinge und Zehnten fanden, ſo erſcheint dies in den erſten Büchern der apoſtoliſchen Conſtitutionen ſchon ſehr ausgebildet. Es wird ganz geradezu ausgeſprochen, daß der Herr die Chriſten zwar aus der Knechtſchaft der Thieropfer für die Sünden, der Reinigungen, Waſchungen u. ſ. w. frei gemacht habe, aber keineswegs auch von den Abgaben an die Prieſter und den Wohlthätigkeitserweiſungen gegen die Bedürftigen*). Dem zu Folge werden denn die altteſtamentlichen Vorſchriften wegen der Erſtlinge, Zehnten, freiwilligen Gaben direct auf die Chriſten angewandt, und für ſie verbindlich genannt: die Chriſten ſollen dem Prieſter die Früchte und Werke ihrer Hände bringen, nemlich ihre Erſtlinge und Zehnten, ihre Erſtlinge vom Getreide, Wein, Oel, Obſt, Wolle, von der Tenne und von der Kelter, und von Allem, was Gott ihnen darreicht**). In der näheren Ausführung aber ſtellt ſich hier ein Unterſchied zwiſchen den erſten ſechs Büchern und dem ſiebenten heraus. Nach jenen nemlich ſollen die Zehnten und Erſtlinge zum Unterhalt der Geiſtlichkeit dargebracht, das für die Bedürftigen, die Armen, Wittwen, Waiſen Erforderliche aber in Form freiwilliger Gaben collectirt werden***). Da erſcheinen alſo nur die Gaben zum Unterhalt der Geiſtlichen fixirt, die Gaben für die Armen aber noch in der alten Freiwilligkeit. Im ſiebenten Buche dagegen wird verordnet, alle Erſtlinge von der Kelter, Tenne, von Rindern und Schafen, friſchem Brod, Moſt, Oel, Honig, Obſt den Prieſtern, alle Zehnten dagegen, Geld, Kleidung und von allerlei Habe für die Armen zu geben†). Da erſcheint alſo auch das Geben an die Armuth bereits normirt. Es gehört eben dies zu denjenigen Ordnungen, welche zur Zeit der Abfaſſung dieſer

*) II, 35, 1.
**) II, 25, 1. 34, 3. 35, 3.
***) II, 25, 1.
†) VII, 29.

Schrift noch nicht beſtanden, ſondern durch ſie ins Leben eingeführt werden ſollten. Uebrigens leuchtet ein, daß in dem Maaße, wie dies ſich durchſetzte, das ganze Opfergabenweſen ein anderes werden mußte, nicht allein inſofern als das Princip der Freiwilligkeit zurücktrat, ſondern auch inſofern als die Darbringungen dieſer Art nicht mehr in der Kirche und in gottesdienſtlicher Form geſchehen konnten.

Wir fügen hier auch Das an, daß die erſten ſieben Bücher der apoſtoliſchen Conſtitutionen auch hinſichtlich der Arcandisciplin mit Cyprian und Origenes auf gleichem Boden ſtehen: *φυλαττέσθωσαν δὲ αἱ θύραι, μή τις ἄπιστος εἰσέλθοι ἢ ἀμύητος*, heißt es vom Abendmahlsact*). Eine Diaconiſſin ſoll ſich bei ihrer Armenpflege, namentlich gegen Heiden, nicht darauf einlaſſen, Unterweiſung in den chriſtlichen Dogmen und Dingen geben zu wollen, ſondern die Wißbegierigen an die Biſchöfe und Presbyter verweiſen, *χρὴ γὰρ ἐν τοῖς μυστικοῖς μὴ προδότην εἶναι, ἀλλ' ἀσφαλῆ***). Zum Opferact ſollen Alle die in ſchweren Sünden liegen, als Betrüger, Hurer, Ehebrecher, Räuber u. ſ. w. u. ſ. w., nicht zugelaſſen, und ihre Gaben ſollen nicht angenommen werden, ehe ſie bereuen, denn ihre Opfer ſind unrein, und weder ihre Gebete noch die Fürbitten für ſie werden erhört***). Alſo vom Act der Oblationen und des Abendmahls ſollen ſowohl die Uneingeweihten, d. h. die Ungetauften, als auch alle mit ſchweren Sünden Beladenen bis auf geleiſtete Buße fern gehalten werden. Es ſoll auch von Dem, was da geſchieht, und von den tieferen chriſtlichen Dogmen zu Uneingeweihten nicht geſprochen werden. Dagegen ſollen zu dem Act der Lectionen und der Predigt die Pönitenten von dem Augenblick an, da ſie Reue zeigen und ſich der Buße unterwerfen, und die Katechumenen von dem Anfang ihres Katechumenats an, und ſelbſt die lernbegierigen Heiden zugelaſſen werden†). Nur

*) II, 57, 14.
**) III, 5, 2. 3.
***) VI, 6—10.
†) II, 14, 2. 15, 1. 16, 1—3. 38, 2. 39, 2. 3.

die Häretiker ſollen, ſo lange ſie nicht Buße thun, nicht allein von dem Act der Oblationen und des Abendmahls, ſondern auch von dem Act der Lectionen und des Wortes, ganz und gar fern gehalten werden*).

Wenden wir uns hiernach zu dem Einzelnen, und zunächſt zu den gottesdienſtlichen Zeiten, ſo finden wir das Kirchenjahr (vergl. V, 13—20) nach ſeinen Hauptgliederungen vollſtändig ausgebildet. Sein Anfang wird von Oſtern an gerechnet, ſo daß der April als der erſte Monat gilt**). Gleichwohl werden die Feſte nicht von Oſtern an, ſondern mit Weihnacht anhebend aufgezählt, denn die Aufzählung bewegt ſich an der Erzählung des Lebens und Werks des Herrn fort. Wir ſehen darin die erſte Spur von dem Widerſtreit zwiſchen der Entſtehung des Kirchenjahrs und ſeiner ausgebildeten Geſtalt. Da nemlich das Kirchenjahr ſich von dem Oſterfeſt aus gebildet hatte, ſo war es natürlich, den Anfang desſelben auch von da an zu rechnen. Nun aber bildete ſich das Kirchenjahr wenigſtens in ſeiner Feſthälfte zu einer Auseinanderlegung des Lebens und Werks des Herrn aus, und ſo verlegte ſich natürlich der Anfang des Kirchenjahrs nach Weihnacht zurück, indem Oſtern in das Centrum trat. Bekanntlich hat ſpäter die letztere Anſchauung über die erſtere den Sieg davon getragen. Als erſtes Feſt alſo, ſagt unſere Quelle, ſoll das Feſt der Geburt des Herrn, das Weihnachtsfeſt, und zwar am 25ten des 9ten Monats (December) gefeiert werden. Man hat dieſe Stelle unſerer Quelle für interpolirt gehalten, nicht allein weil das Weihnachtsfeſt anderswo nicht vor dem J. 360 erſcheint, ſondern namentlich darum, weil Chryſoſtomus in einer im J. 386 gehaltenen Homilie erzählt, daß in Antiochien das Weihnachtsfeſt kaum zehn Jahre beſtehe. Aber hieraus folgt nur, daß das Weihnachtsfeſt keineswegs zur Zeit der Abfaſſung unſerer Schrift allgemein in Syrien und namentlich nicht in Antiochien gefeiert wurde,

*) VI, 18, 1 ff.
**) V, 13. 14, 1.

ſondern daß dieſe Vorſchrift gerade zu denen gehört, welche etwas Neues einzuführen oder eine örtliche Obſervanz in weiteren Kreiſen geltend zu machen ſuchen. Wir halten daher dieſe Stelle nicht für interpolirt. Vielmehr iſt dies — nächſt der oben (S. 350) erwähnten ſchwankenden Aeußerung des Clemens von Alexandrien — die erſte Spur von der Weihnachtsfeier. Wie man auf den 25ten December gekommen, iſt nicht mehr zu ermitteln. Für alle die Hypotheſen, daß das chriſtliche Weihnachtsfeſt auf die in dieſe Jahrszeit fallenden heidniſchen Saturnalien, Brumalien u. ſ. w. ſich zurückleite, bieten die apoſtoliſchen Conſtitutionen nicht den geringſten Anhalt. Solche Hypotheſen ſind überhaupt überflüſſig und grundlos; die Chriſten wiſſen, warum die Kirche ein Weihnachtsfeſt feiert. Daß ſich, als das Weihnachtsfeſt einmal da und in dieſer Jahrszeit da war, demſelben allerlei im Volksleben aus den heidniſchen Feſten derſelben Jahrszeit her vorhandene Sitten und Gebräuche im Wege der Umbildung ins Chriſtliche anſchloſſen, und daß dann wieder auf ſolche Sitten und Gebräuche von den Homileten Bezug genommen wurde, iſt etwas Selbſtverſtändliches, und beweiſt für einen Urſprung des Weihnachtsfeſtes oder auch nur ſeines Tages gar Nichts. Eben ſo wenig iſt auf die Herleitung des Feſtes aus jüdiſchen Sitten, oder aus häretiſchen Kreiſen, oder aus dem Gegenſatz gegen häretiſche Anſchauungen Etwas zu geben. Es giebt doch wahrlich der poſitiven und immanenten Gründe für eine Feier der Geburt unſeres Herrn genug, daß man zu ſolchen negativen und neben der Sache liegenden Motiven nicht zu greifen braucht; die Wahl des 25ten December aber iſt eben nicht mehr aufzuklären. Auch Das darf nicht Verwunderung erregen, daß das Weihnachtsfeſt erſt ſo ſpät entſtand: das Centrum des Werkes des Herrn iſt nicht ſeine Geburt, ſondern ſein Sterben und Auferſtehen, ſo bildete ſich ganz ſachgemäß erſt das Paſſahfeſt, und dann nach rückwärts das Geburtsfeſt, wie nach vorwärts das Pfingſtfeſt. Zunächſt nach dem Weihnachtsfeſt ſoll nach den apoſtoliſchen Conſtiſtutionen das Epiphaniasfeſt, und zwar am 6ten des 10ten

Monats (Januar) gefeiert werden*). Seit der unsicheren Spur bei Clemens von Alexandrien (oben S. 350) ist dies die erste verläßliche Nachricht von der Feier des Epiphaniasfestes. Bekanntlich kennt das Alterthum drei Bedeutungen dieses Festes: die orientalische Kirche bezog es gemeiniglich auf die Taufe Christi, seltener auf die Hochzeit zu Cana, die occidentalische auf die Weisen aus dem Morgenlande. Wenn die apostolischen Constitutionen die Bedeutung des Epiphaniesfestes dahin angeben: *καθ' ἣν ὁ κύριος ἀνάδειξιν ὑμῖν τῆς οἰκείας θεότητος ἐποιήσατο*, so vertreten sie jedenfalls die orientalische Auffassung, und wahrscheinlich auch nur die erstere Version derselben. Wenigstens werden wir nachher sehen, daß das achte Buch**) es entschieden nur als Tauffest kennt. Eine weitere Entwickelung des Weihnachtscyclus kennt unsere Quelle noch nicht.

Es folgt die Quadragesima***). Wir haben (oben S. 349) gesehen, daß ein Fasten vor Ostern bereits zur Zeit des Irenäus allgemein üblich war, wenn auch mit großen Schwankungen hinsichtlich der Zeitdauer, und daß auch die Zahl Vierzig bereits gefunden war. Unsere Stelle nun trennt die Quadragesimalfasten von den Passahfasten, *νηστεία τῷ πάσχα*, indem sie unter den letzten die sechs Tage der stillen Woche von Montag bis Sonnabend einschließlich versteht, welche sie ebenfalls als Fasttage aber außer den vierzig Tagen gehalten wissen will. Es sollen also erstens vierzig Tage vor dem Montage nach Palmarum (um die spätere Bezeichnung des Tages zu gebrauchen) gefastet werden. Da nun an den Sonntagen und Sabbathen (mit Ausnahme des großen Sabbath) nicht gefastet werden durfte†), so griffen diese vierzig Tage bis auf den Sonntag zurück, der später Septuagesimä heißt. Diese mithin von Septuagesimä bis

*) V, 13.
**) VIII, 33.
***) V, 13.
†) V, 20.

Palmarum laufenden Quadrageſimalfaſten ſollen dienen εἰς μνήμην τῆς τοῦ κυρίου πολιτείας τε καὶ νομοθεσίας, ſind alſo eine Bußzeit. An dieſe Quadrageſima ſchließt ſich dann zweitens die νηστεία τοῦ πάσχα, laufend vom Montag bis Sonnabend der ſtillen Woche*). Dieſe ſtille Woche behandeln die apoſtoliſchen Conſtitutionen ganz hiſtoriſch, ſie führen aus, wie am Montag die Juden den Rathſchlag wider den Herrn zu faſſen anfingen, wie die Berathung den Dinstag über währte, wie ſie am Mittwoch den Entſchluß der Kreuzigung faßten, und Judas den Herrn verkaufte, wie am Donnerstag das Paſſahmahl, der Kampf in Gethſemane, der Verrath, das Verhör vor Kaiphas ſtattfanden, wie am Freitag die Verhöre vor Hannas und Pilatus, darnach die Kreuzigung, der Tod, das Begräbniß ſtatthatten, wie der Herr am Sonnabend im Grabe lag, am Sonntag früh aber auferſtand und erſchien. In der Erinnerung hieran nun ſoll dieſe ſechs Tage gefaſtet werden, und zwar am Montag, Dinstag und Donnerstag wegen der Miſſethat der Juden und ſo, daß man um ihr Verderben traure und für die Verlorenen bete, am Mittwoch wegen des Verraths des Judas, am Freitag wegen des Leidens Chriſti, am Sonnabend, an welchem als am Tage der Ruhe von der Weltſchöpfung ſonſt nicht zu faſten iſt, weil an dieſem Sabbath der Weltſchöpfer noch unter der Erde war. In allen dieſen ſechs Tagen ſoll man Wein und Fleiſch meiden, nur Brod, Salz, Gemüſe eſſen und Waſſer trinken, denn es ſind Tage der Trauer und nicht des Feſtes. Am Freitag und Sonnabend ſoll man gar nicht eſſen bis zum Hahnenſchrei; wer es die zwei Tage nicht aushalten kann, ſoll wenigſtens den Sonnabend ganz faſten; denn es ſind die Tage, da der Bräutigam weggenommen war. An den erſten vier Tagen der ſtillen Woche dagegen mag man Abends um die neunte Stunde eſſen. Dieſe Beſtimmungen über die Quadrageſima und die ſtille Woche dürften aber allerdings auf Rechnung der Interpolation kommen und ſpäteren Da-

*) V, 13—15. 18—19, 1.

tums ſein. Sie ſetzen nemlich voraus, daß Oſtern ſtets auf einen Sonntag falle; wir werden aber ſogleich ſehen, daß es erweislich Interpolation iſt, wenn der jetzige Text unſerer Schrift die antiquartodecimaniſche Oſterberechnung vertritt. Am Abende des Sonnabend ſoll dann die Gemeinde zur Oſtervigilie (die wir oben S. 348. 354 ſchon bei Tertullian fanden) gottesdienſtlich zuſammenkommen, und unter Gebet, Vorleſung des Geſetzes, der Propheten, der Pſalmen, ihre Katechumenen taufend, und dem Volk die Heilslehren predigend, auch für Iſrael um ſeine einſtige Bekehrung betend, wachen bis an den Hahnenſchrei, bis der Sonntagmorgen anbricht*). Dann ſollen ſie zu faſten aufhören, und Oſtern halten, indem ſie das Abendmahl feiern und feſtlich fröhlich ſind, weil als Unterpfand der Auferſtehung unſer Herr Jeſus Chriſtus auferſtanden iſt von den Todten**). Hinſichtlich der Zeit des Oſterfeſtes (ſ. oben S. 344 ff.) entſcheidet ſich der jetzige Text unſerer Quelle gegen die Feier desſelben mit den Juden, alſo gegen die Quartodecimaner, und dafür daß es immer auf einen Sonntag fallen müſſe. Inmittelſt war aber noch ein anderer Streit darüber aufgekommen, wie der 14te Niſan gegen das Frühlingsäquinoctium zu berechnen ſei, und es waren eine Reihe verſchiedener Berechnungsarten entſtanden***). Unſere Quelle vertritt bei dieſer Frage das Intereſſe, daß nicht zwei Oſterfeſte in Ein Jahr fallen ſollen, und giebt dann genau die Beſtimmungen, welche das Concil zu Nicäa in dieſer Sache traf. Aber dieſer ganze Abſchnitt über die Oſterzeit iſt erweislich unächt. Denn Epiphanius†) citirt dieſe Stelle der apoſtoliſchen Conſtitutionen; nach ihm aber haben dieſelben vielmehr ihren Leſern eingeſchärft: ſie ſollten nicht berechnen, ſondern es machen wie ihre Brüder aus der Beſchneidung, und mit dieſen zuſammen Oſtern halten, aber

*) V, 19. 2.
**) V, 19. 2. 4.
***) Euseb. hist. eccles. VII, 20.
†) Epiph. haer. LXX, 10. 11.

freilich dem Inhalte nach in gegenſätzlicher Weiſe ſo, daß wenn die Juden ihr Paſſahmahl hielten und fröhlich wären, ſie als Chriſten vielmehr trauerten und um die Miſſethat der Juden klagten, und daß dagegen, wenn die Juden ungeſäuertes Brod mit bitteren Kräutern äßen und traurig wären, ſie ſich der Auferſtehung des Herrn freuten und fröhlich wären. Darnach waren alſo die ächten, aus dem letzten Viertel des dritten Jahrhunderts herrührenden Conſtitutionen vielmehr quartodecimaniſch, was auch zu ihrem Vaterlande, Syrien, paßt; und der jetzige Text rührt aus einer nach dem Concil von Nicäa vorgenommenen Interpolation her; womit freilich, wie ſchon bemerkt, auch die Beſtimmungen des jetzigen Textes über die Quadrageſima und die ſtille Woche einer ſpäteren Zeit zugewieſen ſind. Acht Tage nach dem Oſterſonntage ſoll der Sonntag, an welchem der Herr dem Thomas ſeine Hände und ſeine Seite zeigte als Feſt, als Oſteroctave begangen werden*). Die Feſtoctaven, von denen wir hier die erſte Spur finden, führen ſich auf das altteſtamentliche Vorbild der achten Tage der hohen Feſte zurück. Ein Mehreres giebt unſere Quelle über den Oſtercyclus nicht, und es iſt dies wohl zu bemerken: wenn wir in einzelnen Angaben ſpätere Aenderungen haben erkennen müſſen, ſo darf man dies doch nicht weiter als eben auf die angedeuteten Punkte ausdehnen, denn unſere Quelle erwähnt im Uebrigen ſehr Vieles nicht, was bereits in der Mitte des vierten Jahrhunderts in voller Uebung ſtand, ſchweigt z. B. über den Palmſonntag, den Gründonnerstag ganz.

Von dem Pfingſtcyclus haben wir ſchon (oben S. 348) bei Tertullian und Irenäus geſehen, daß die funfzig Tage nach Oſtern als kirchliche Freudenzeit gefeiert wurden, daß man da auch an den Stationstagen nicht faſtete, und immer ſtehend betete. Dies wiederholt uns nun unſere Quelle**). Wenn aber die Ausdrücke Tertullian's uns darüber in Zwei-

*) V, 19. 5.
**) V, 20, 8.

fel ließen, ob man ſchon die einzelnen Tage der Himmelfahrt und Pfingſten in dieſem Zeitraum ausgezeichnet habe, ſo führt uns da unſere Quelle weiter. Vierzig Tage nemlich nach dem Oſterſonntag, am Donnerstag und den vier vorauf-gehenden Tagen ſoll das Himmelfahrtsfeſt gefeiert werden. Es ſoll ſein zur Erinnerung des Hingangs des Herrn zum Vater, ſeines Sitzens zur rechten Hand der Kraft, ſeines bis zur Niederlegung ſeiner Feinde währenden Regimentes, und ſeiner glorreichen Wiederkunft zum Gericht. Alles dies legt unſere Quelle noch in das Himmelfahrtsfeſt zuſammen*). Zehn Tage weiter, am funfzigſten Tage nach dem Oſterſonn-tage ſoll dann das Pfingſtfeſt, das Feſt der Ausgießung des heiligen Geiſtes, gefeiert werden**). Und zwar ſoll dieſe Feſtfreude die ganze auf den Pfingſtſonntag folgende Woche andauern, ſo daß alſo dieſe Pfingſtwoche als Feſtwoche hingeſtellt wird***); aber von einem Abſchluß derſelben, von einer Pfingſtoctave iſt in unſerer Quelle noch nicht die Rede. Da-gegen ſoll die auf den Sonntag nach Pfingſten folgende Woche als Faſtenwoche gehalten werden†), δίκαιον γὰρ καὶ εὐφρανθῆναι ἐπὶ τῇ ἐκ θεοῦ δωρεᾷ, καὶ νηςεῦσαι μετὰ τὴν ἄνεσιν.

Wir ſehen alſo die Anordnung der Feſthälfte des Kirchen-jahrs nach ihren Hauptmomenten fertig. Dagegen macht unſere Quelle noch keinen Verſuch, die Sonntage der feſtloſen Hälfte des Kirchenjahrs und die zwiſchen den Feſten liegenden Sonntage (mit Ausnahme derer der Quinquageſima) in be-beſtimmtes Verhältniß zum Kirchenjahr zu bringen. Auch dazu, dem Jahr des Herrn ein Jahr der Kirche einzubauen, macht unſere Quelle noch keinen Anſatz; denn obgleich ſie Märtyrertage kennt, ſo bringt ſie dieſelben doch noch nicht in be-ſtimmte Jahresſtelle und Ordnung. Dieſelben erſcheinen viel-mehr hier noch wie früher als außerordentliche, als Wochen-gottesdienſte.

*) V, 19, 6.
**) V, 20, 2.
***) V, 20, 7.
†) V, 20, 7.

In der gottesdienſtlichen Anordnung der Woche weicht unſere Quelle ſehr weſentlich von Tertullian und Cyprian ab. Es tritt hier der Unterſchied des Provinziellen, und der Gegenſatz des Orientaliſchen und Occidentaliſchen ſehr beſtimmt heraus. Zwar täglichen Kirchenbeſuch will unſere Quelle auch. Wiederholt vermahnt ſie dazu*), und man ſpürt auch hier, wie bei Tertullian und Cyprian, an der Dringlichkeit dieſer Ermahnungen und an der wiederholten Aufforderung der Biſchöfe, das Volk über dieſe Sache zu belehren, daß mit dieſem täglichen Kirchenbeſuch etwas Neues verlangt, und daß dieſem Verlangen nicht in dem gewünſchten Maaße entſprochen wird. Aber die Ausführung iſt nun doch eine ganz andere: Von einem täglichen Abendmahlsgottesdienſt iſt hier keine Rede; im Gegentheil wird dieſer durchaus dem Sonntag reſervirt**), und der tägliche Gottesdienſt nur als Gebetsgottesdienſt hingeſtellt. Solcher Gebetsgottesdienſte aber ſollen täglich zwei, Morgens und Abends ſtattfinden. Täglich früh vor allem Werke, und Abends wieder ſoll die Gemeinde in der Kirche zuſammenkommen, um Pſalmen zu ſingen und zu beten, Morgens um zu bitten, Abends um zu danken für alle von Gott empfangene Gnade. Morgens ſoll der 63ſte, Abends der 141ſte Pſalm geſungen werden***). An einer anderen Stelle†) heißt es, daß die Büßenden zur Gemeinſchaft des Gebetes nicht zugelaſſen, ſondern vor dem Gebete entlaſſen werden, aber gleichwohl die täglichen Gottesdienſte beſuchen ſollen. Hieraus dürfen wir ſchließen, daß die Gebete dieſer täglichen Metten und Vespern eben ſo eingerichtet waren, wie im ſonntägigen Gottesdienſt das allgemeine Kirchengebet, daß nemlich erſt der Reihe nach für die Katechumenen, Energumenen, Büßenden gebetet, daß die betreffende Klaſſe nach jedem Fürgebet entlaſſen, und daß

*) II, 36, 3. 59, 1 ff. VII, 9.
**) II, 59, 2.
***) II, 36, 3. 59, 1.
†) II, 39, 3.

dann ſchließlich das eigentliche Gebet der Gemeinde geſprochen ward. So hat es auch das achte Buch der Conſtitutionen*). Vielleicht haben wir auch noch dieſe Gebete der eigentlichen Gemeinde, in dem Morgengebet und dem Abendgebet, welche ſich am Ende des ſiebenten Buches angehängt befinden**). Das Morgengebet lautet: „Ehre ſei Gott in der Höhe, Friede auf Erden und den Menſchen ein Wohlgefallen. Wir loben Dich, wir preiſen Dich, wir benedeien Dich, wir ehren Dich, wir anbeten Dich durch den großen Hohenprieſter, Dich den ungeſchaffenen Einen Gott, den unzugänglich Alleinigen um Deiner großen Herrlichkeit willen, Herr himmliſcher König, allmächtiger Gott Vater; Herr Gott, Vater Chriſti des unbefleckten Lammes, das der Welt Sünde trägt, nimm unſere Bitte an, der Du ſitzeſt über den Cherubim; denn Du allein biſt heilig, Du allein biſt der Herr, Jeſus, der Geſalbte des Gottes aller geſchaffenen Creatur, unſeres Königs, durch welchen Dir Preis, Ehre und Ruhm ſei.“ Das Abendgebet lautet: „Lobet, Kinder, den Herrn, lobet den Namen des Herrn. Wir loben Dich, wir preiſen Dich, wir benedeien Dich um Deiner großen Herrlichkeit willen, Herr, König, Vater Chriſti des unbefleckten Lammes, das der Welt Sünde trägt; Dir gebührt Lob, Dir gebührt Preis, Dir gebührt Ehre, Dir dem Gott und Vater durch den Sohn in dem heiligen Geiſte von Ewigkeit zu Ewigkeit, Amen. Jetzt läſſeſt Du Deinen Diener, Herr, in Frieden fahren nach Deinem Wort, denn meine Augen haben Dein Heil geſehen, welches Du bereitet haſt Angeſichts aller Völker, ein Licht zu erleuchten die Heiden und zum Preis Deines Volkes Iſrael.“ Es ſind dies nächſt der Präfation und dem Sanctus die erſten Formulare, die wir treffen; und ſelbſt wenn ſie nicht für gottesdienſtlichen, ſondern für privaten Gebrauch ſollten beſtimmt geweſen ſein, ſind ſie für uns von dem entſchiedenſten Intereſſe: ihr reicher liturgiſcher Inhalt hat die Stamina hergegeben

*) VIII, 35—39.
**) VII, 47. 48.

für das große und kleine Gloria, das Et in terra, das „Einer iſt heilig", das Agnus Dei, das Nunc dimittis, für alle dieſe liturgiſchen Stücke, welche die Kirche Gottes bis auf dieſen Tag geſungen hat. Außer dieſen täglichen Gottesdienſten ſollen die Chriſten auch privatim die Gebetsſtunden halten. Aber auch hier tritt eine Abweichung unſerer Quelle heraus: ſie kennt nur drei Gebetsſtunden, Morgens, Mittags und Abends. Zu dieſen dreien Malen ſoll der Chriſt das Vater unſer, als das in der Kindſchaft des Vaters erhaltende Gebet, beten. Das Vater unſer hat hier die Doxologie: ὅτι σὴ ἐστιν ἡ βασιλεία εἰς τοὺς αἰῶνας; auch bei dem Taufritus unſerer Quelle hat es die Doxologie, aber die vollſtändige*). Außerdem wird auch für das Mittagstiſchgebet noch ein Formular gegeben, das aber liturgiſche Bedeutſamkeit nicht hat**).

In der Woche treten nun aber verſchiedene Tage mit verſchiedener Bedeutung noch beſonders heraus. Vor allen der Sonntag, nach allgemeiner Anſchauung als Tag des Herrn, als Auferſtehungstag im Unterſchiede vom Sabbath gefaßt***). Mit einem μάλιστα δέ wird er über alle anderen Tage der Woche hinausgehoben, ſein Gottesdienſt über die anderen Gottesdienſte der Woche geſtellt, der Beſuch ſeiner Gottesdienſte zur vorzugsweiſen Pflicht gemacht†). Wenn Chriſten ſich erzürnen und vor das biſchöfliche Schiedsgericht gehen, ſo ſoll ſolch Gericht am Montage gehalten werden, damit die Partheien zum Sonntage wieder verſöhnt ſind††); das beweiſt Beides, die bevorzugte Stellung des Sonntags, und daß Communion nur am Sonntage ſtattfand. Die Auszeichnung des Sonntags beſtand darin, daß an ihm nicht gefaſtet†††), ſtehend gebetet*], und vollſtändiger Gottesdienſt

*) VII, 24. III, 18, 2.
**) VII, 49.
***) VII, 30. 36, 2. 3.
†) II, 59, 2.
††) II, 47, 1.
†††) V, 20. VII, 23, 2.
*] II, 59, 2.

mit Verleſung des alten Teſtaments, Predigt des Evangeliums, Opferdarbringung, und Communion gehalten*) wurde. Da nun aber am Sonntage außer dieſem Hauptgottesdienſt auch, wie täglich, Mette und Vesper ſtattfand, ſo hatte der Sonntag drei Gottesdienſte, und die Gemeinde ſtand drei Mal betend vor ihrem Gott, wie unſere Quelle ſagt, zur Erinnerung an die Auferſtehung des Herrn nach drei Tagen**). Wenn auch der Sonntag als Freudentag begangen ward, ſo ſollte doch darum kein unheiliges Thun und Geſchwätz an ihm ſtatthaft ſein***). Von Arbeitseinſtellung weiß unſere Quelle noch Nichts. Nächſt dem Sonntage wird der Sonnabend, der Sabbath, am meiſten ausgezeichnet. Es iſt dies eine Folge des orientaliſchen, dem Judenchriſtlichen mehr geneigten Standpunkts unſerer Quelle. Er wird ganz altteſtamentlich als *κατάπαυσις δημιουργίας, τελείωσις κόσμου, νόμων ζήτησις, αἶνος εἰς θεὸν εὐχάριστος ὑπὲρ ὧν ἀνθρώποις ἐδωρήσατο*, gefaßt†). Die Gemeinden werden vermahnt, an ihm die Kirchen vorzugsweiſe zu beſuchen††). Uebrigens beſteht ſeine einzige Auszeichnung darin, daß an ihm nicht gefaſtet, und nicht knieend gebetet werden ſoll; dies geſchah nur an dem Sabbath vor Oſtern†††). Hinſichtlich der Gottesdienſte findet zwiſchen ihm und den anderen Wochentagen kein Unterſchied ſtatt; und das Ruhen im jüdiſchen Sinne wird geradezu verneint. Im Gegenſatz zu dem Sonntage und Sabbath ſollen dagegen der Mittwoch und Freitag, erſterer als der Tag da Judas den Herrn verkaufte, letzterer als Tag der Kreuzigung als Faſtentage mit knieendem Gebet gehalten werden*]. Es ſind die alten, uns ſchon durch Tertullian bekannten Stationstage.

*) Ibid.
**) Ibid.
***) V, 10.
†) V, 15, 1. VII, 36, 2.
††) II, 59, 2. V, 20, 8.
†††) V, 15, 1. 20, 8. VII, 23.
*] V, 20, 8. VII, 23, 1.

Außerdem kennt unſere Quelle an irregulairen Gottesdienſten nur die Gottesdienſte für die Verſtorbenen und die Märtyrer und die Agapen. Was die erſteren betrifft, ſo ſoll man die Leichen der Entſchlafenen, wenn ſie gläubig in dem Herrn verſtarben, unter Pſalmengeſang nach den Coemeterien geleiten; außerdem ſoll man ſich auf den Coemeterien verſammeln, und die heiligen Bücher verleſen und Pſalmen ſingen für die entſchlafenen Märtyrer und alle Heiligen von Anfang her und die im Herrn entſchlafenen Brüder, auch die Euchariſtie ſowohl in den Kirchen als auch auf den Coemeterien opfern*). Das iſt Alles was unſere Quelle Bezügliches bietet. Man ſieht auf der einen Seite das Beſtreben, Alles mehr zu formiren, die Form auch der Nebengottesdienſte von der des Hauptgottesdienſtes zu entlehnen, und dieſen mit anderweiten kirchlichen Handlungen in Verbindung zu ſetzen; anderer Seits bleibt unſere Quelle bei den alten Anſchauungen ſtehen, nicht nur inſofern als ſie die Gottesdienſte zum Andenken der Märtyrer und Verſtorbenen weſentlich aus dem Geſichtspunkt der für ſie und ihr Heil geſchehenden Fürbitten und Opfer anſieht, ſondern auch inſofern als ſie ungeachtet aller Verherrlichung, die ſie ſonſt für die Märtyrer hat, dennoch die Märtyrer in der zur Rede ſtehenden Beziehung nicht von den anderen im Herrn Verſtorbenen unterſcheidet, ſondern für die Einen wie für die Anderen opfern läßt. Die Agapen, hier nach Luc. 14, 13 δοχαί genannt und nach dieſem Vorbilde auch geſtaltet, erſcheinen hier als Gaſtmähler, welche reiche Gemeindeglieder den Gemeindearmen gaben, um ſie bei dieſer Gelegenheit zu beſchenken; es werden die Raten beſtimmt, in welchen die verſchiedenen clericalen Grade an dieſen Geſchenken participiren ſollen**). Die Agapen ſind hiemit ihrer urſprünglichen, ja überhaupt der gottesdienſtlichen Beſtimmung ganz entfremdet; ſie werden nun auch bald in der Kirche verboten, weil ſie den Reichen zum Großthun Anlaß geben.

*) VI, 30, 1.
**) II, 28, 1. 2.

Schon bei Cyprian ſahen wir, und ſehen hier wieder, daß man bereits allgemein eigne gottesdienſtliche Gebäude (κυριακά, ἐκκλησίαι) hatte. Unſere Quelle giebt uns nun aber zuerſt eine Beſchreibung derſelben, und ſtellt Regeln für ihre Einrichtung und Raumbenutzung auf*). Sie geht davon aus, daß eine Gemeinde mit ihrem Biſchof, ihren Presbytern und Diaconen, einem Schiffe mit Schiffshauptmann, Bootsleuten, Schiffern und Paſſagieren gleiche, und fordert darnach: Das Gebäude ſoll ein ſich von Weſten nach Oſten ſtreckendes Oblongum ſein. Es theilt ſich zunächſt in einen öſtlichen und weſtlichen Theil. Im öſtlichen Theil ſollen auf beiden Seiten kleine Nebengemächer (παστοφόρια) zur Aufbewahrung der Ueberbleibſel von den Abendmahlselementen**) und anderer gottesdienſtlicher Utenſilien angebracht ſein. In der Mitte dieſes öſtlichen Theils ſoll der Sitz (θρόνος) des Biſchofs ſtehen, zu deſſen beiden Seiten ſollen die Presbyter ihre Sitze haben, und die Diaconen in Amtstracht, aber leichter als die Presbyter und der Biſchof gekleidet, ſollen daneben ſtehen. Vor dem Sitze des Biſchofs ſtand der Altar, deſſen unſere Quelle an dieſer Stelle nicht, wohl aber ſonſt***) erwähnt. Der Altar hatte keine Altarwand, weil die cathedra des Biſchofs ſonſt nicht würde zu ſehen geweſen ſein, ſondern einfache Tiſchform. Auch ſtand der die Altargebete haltende Geiſtliche nicht ſo vor demſelben, daß er der Gemeinde abgewendet geweſen wäre, ſondern hinter demſelben der Gemeinde zugewendet. Der weſtliche Theil iſt der Raum für die Gemeinde. In der Mitte desſelben, dem öſtlichen Theile zu, ſteht das pulpitum des Lectors; der übrige Raum dient der Gemeinde zu ihren Sitzplätzen, iſt aber wieder der Länge nach durchgetheilt, die eine Seite dem männlichen Theile, die andere dem weiblichen Theile zugewieſen, und ſo daß zu der Männerſeite wie zu der Weiberſeite beſondere Eingänge führen. Da

*) II, 57, 1 ff.
**) VIII, 13, 4.
***) Z. B. II, 25, 5.

nun aber die Gemeinde nicht bloß einem Schiffe, ſondern auch einer vom Hirten wohl in Ordnung gehaltenen Heerde gleicht, ſo ſollen auch weder die Männer auf ihrer Seite, noch die Weiber auf der ihrigen unterſchiedlos ſitzen, ſondern die älteren Männer ſollen voran ſitzen, die jungen Männer hinten ſitzen oder ſtehen, und die ganz zarten Knaben ſollen die Väter zu ſich nehmen; gleicherweiſe ſollen die Greiſinnen, Wittwen und asketiſchen Jungfrauen vornan, hinter dieſen die verheiratheten Frauen und Mütter ſitzen, hinter dieſen die jüngeren Mädchen ſitzen oder ſtehen, und die kleinen Töchter von ihren Müttern zu ſich genommen werden. Ueber die Einhaltung dieſer Ordnung Seitens der verſchiedenen *τάξεις*, und darüber daß Niemand ſchwatze, lache, dem Anderen zunicke u. ſ. w., ſollen die Diaconen und Diaconiſſinnen wachen. Auch in dieſer Beſchreibung des gottesdienſtlichen Raums beurkundet unſere Quelle ihr Alterthum. Es iſt noch Alles ſo geordnet, wie der chriſtliche, evangeliſche Gemeindegottesdienſt es fordert; von einer Dreitheilung des Kirchenraums, von der ganzen Anwendung des Vorbildes der Stiftshütte und des a. t. Tempels auf die Einrichtung der chriſtlichen Kirchen noch keine Spur.

Betrachten wir nun ſchließlich die Form des ſonntägigen Hauptgemeindegottesdienſtes, ſo giebt uns unſere Quelle, zum erſten Male wieder ſeit Juſtinus, eine fortlaufende Beſchreibung desſelben und ſeiner Abfolge. Wir theilen vorweg dieſe Stelle*) mit, um an die Betrachtung derſelben alles Einzelne, was unſere Quelle ſonſt darbietet, anzureihen: *ὁ ἀναγνώστης ἐφ' ὑψηλοῦ τινος ἑζὼς ἀναγινωσκέτω τὰ Μωσέως καὶ Ἰησοῦ τοῦ Ναυὴ, τὰ τῶν κριτῶν καὶ τῶν βασιλείων, τὰ τῶν παραλειπομένων καὶ τῆς ἐπανόδου· πρὸς τούτοις τὰ τοῦ Ἰὼβ καὶ τοῦ Σαλομῶνος καὶ τὰ τῶν ἐκκαίδεκα προφητῶν. Ἀνὰ δύο δὲ γενομένων ἀναγνωσμάτων, ἕτερός τις τοὺς τοῦ Δαβὶδ ψαλλέτω ὕμνους, καὶ ὁ λαὸς τὰ ἀκροστίχια ὑποψαλλέτω. Μετὰ τοῦτο αἱ πράξεις αἱ ἡμέτεραι ἀναγινωσκέσθωσαν καὶ ἐπιστολαὶ Παύλου τοῦ συνεργοῦ ἡμῶν,*

*) II, 57, 5—14.

ὃς ἐπέσειλε ταῖς ἐκκλησίαις καθ' ὑφήγησιν τοῦ ἁγίου πνεύματος· καὶ μετὰ ταῦτα διάκονος ἢ πρεσβύτερος ἀναγινωσκέτω τὰ εὐαγγέλια, ἃ ἐγὼ Ματθαῖος καὶ Ἰωάννης παρεδώκαμεν ὑμῖν καὶ ἃ οἱ συνεργοὶ Παύλου παρειληφότες κατέλειψαν ὑμῖν Λουκᾶς καὶ Μάρκος. Καὶ ὅταν ἀναγινωσκόμενον ᾖ τὸ εὐαγγέλιον, πάντες οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ διάκονοι καὶ πᾶς ὁ λαὸς στηκέτωσαν μετὰ πολλῆς ἡσυχίας· γέγραπται γὰρ „σιώπα καὶ ἄκουε Ἰσραήλ“· καὶ πάλιν „σὺ δὲ αὐτοῦ στῆθι καὶ ἀκούσῃ“. Καὶ ἑξῆς παρακαλείτωσαν οἱ πρεσβύτεροι τὸν λαὸν, ὁ καθεῖς αὐτῶν ἄλλα μὴ ἅπαντες· καὶ τελευταῖος πάντων ὁ ἐπίσκοπος, ὡς ἔοικε κυβερνήτης. Darauf folgt die oben mitgetheilte Beschreibung, wie die Gemeinde nach ihren τάξεις sitzen solle, und dann weiter: Καὶ μετὰ τοῦτο συμφώνως ἅπαντες ἐξαναςάντες καὶ ἐπ' ἀνατολὰς κατανοήσαντες, μετὰ τὴν τῶν κατηχουμένων καὶ τὴν τῶν μετανοούντων ἔξοδον προσευξάσθωσαν τῷ θεῷ τῷ ἐπιβεβηκότι ἐπὶ τὸν οὐρανὸν τοῦ οὐρανοῦ κατὰ ἀνατολὰς, ὑπομμνησκόμενοι καὶ τῆς ἀρχαίας νομῆς τοῦ κατὰ ἀνατολὰς παραδείσου, ὅθεν ὁ πρῶτος ἄνθρωπος, ἀθετήσας τὴν ἐντολὴν ὄφεως συμβουλίᾳ πεισθεὶς, ἀπεβλήθη. Οἱ δὲ διάκονοι μετὰ τὴν προσευχὴν οἱ μὲν τῇ προσφορᾷ τῆς εὐχαριςίας σχολαζέτωσαν ὑπηρετούμενοι τῷ τοῦ κυρίου σώματι μετὰ φόβου, οἱ δὲ τοὺς ὄχλους διασκοπείτωσαν καὶ ἡσυχίαν αὐτοῖς ἐμποιείτωσαν. Λεγέτω δὲ ὁ παρεςὼς τῷ ἀρχιερεῖ διάκονος τῷ λαῷ „Μή τις κατά τινος, μή τις ἐν ὑποκρίσει“. Εἶτα καὶ ἀσπαζέσθωσαν ἀλλήλους οἱ ἄνδρες καὶ ἀλλήλας αἱ γυναῖκες τὸ ἐν κυρίῳ φίλημα· ἀλλὰ μή τις δολίως, ὡς Ἰούδας τὸν κύριον φιλήματι παρέδωκεν. Καὶ μετὰ τοῦτο προσευχέσθω ὁ διάκονος ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας ἁπάσης καὶ παντὸς τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ μερῶν καὶ ἐκφορίων, ὑπὲρ τῶν ἱερέων καὶ τῶν ἀρχόντων, ὑπὲρ τοῦ ἀρχιερέως καὶ τοῦ βασιλέως καὶ τῆς καθόλου εἰρήνης. Καὶ μετὰ τοῦτο ὁ ἀρχιερεὺς ἐπευχόμενος τῷ λαῷ εἰρήνην εὐλογείτω τοῦτον, ὡς καὶ Μωσῆς ἐνετείλατο ἱερεῦσιν εὐλογεῖν τὸν λαὸν τούτοις τοῖς ῥήμασιν „Εὐλογήσαι σε κύριος καὶ φυλάξαι σε· ἐπιφάναι κύριος τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐπὶ σὲ καὶ ἐλεήσαι σε· ἐπάραι κύριος τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐπὶ σὲ καὶ δῴη σοι εἰρήνην“. Ἐπευχέσθω οὖν καὶ ὁ ἐπίσκοπος καὶ λεγέτω „Σῶσον τὸν λαόν σου, κύριε, καὶ εὐλόγησον τὴν κληρονομίαν σου, ἣν ἐκτήσω καὶ περιεποιήσω τῷ τιμίῳ αἵματι

τοῦ Χριστοῦ σου καὶ ἐκάλεσας βασίλειον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον". Μετὰ δὲ ταῦτα γενέσθω ἡ θυσία, ἐζῶντος παντὸς τοῦ λαοῦ καὶ προσευχομένου ἡσύχως καὶ ὅταν ἀνενεχθῇ, μεταλαμβανέτω ἑκάστη τάξις καθ' ἑαυτὴν τοῦ κυριακοῦ σώματος καὶ τοῦ τιμίου αἵματος, ἐν τάξει μετὰ αἰδοῦς καὶ εὐλαβείας ὡς βασιλέως προσερχόμενοι σώματι καὶ αἱ γυναῖκες κατακεκαλυμμέναι τὴν κεφαλὴν, ὡς ἁρμόζει γυναικῶν τάξει, προσερχέσθωσαν· φυλαττέσθωσαν δὲ αἱ θύραι μή τις ἄπιστος εἰσέλθοι ἢ ἀμύητος. Damit stimmt es überein, wenn der sonntägige Gottesdienst kürzer so beschrieben wird: ἐν ᾗ (nemlich am Sonntage) προφητῶν ἀνάγνωσις καὶ εὐαγγελίων κηρυκία καὶ θυσίας ἀναφορὰ καὶ τροφῆς ἱερᾶς δωρεά*).

Betrachten wir nun diese Gottesdienstordnung, so tritt uns zuvörderst die lebendige Theilnahme entgegen, in welche die Gemeinde hineingezogen ist: Der Psalmengesang bewegt sich antistrophisch, so daß die Gemeinde respondirt; beim Gebet erscheint die Gemeinde als das eigentliche betende Subject; der Diacon betet vor, also muß die Gemeinde irgendwie respondirend beigetreten sein. Je weniger dies eine Folge der seit Cyprian aufgekommenen neuen Principien sein kann, indem diese vielmehr das immer weitere Zurücktreten der Gemeinde zur Folge gehabt haben, um so mehr müssen wir in dieser Betheiligung der Gemeinde, von der wir auch seit der Apostelgeschichte her einzelne Spuren immer gefunden haben, ein altes Erbe erkennen. Die Gemeinde wird auch ausdrücklich ermahnt, dieser ihrer Pflicht wahrzunehmen. In einer Darlegung der Pflichten aller Christen, welche das erste Buch enthält, heißt es: εἴτε προσέρχῃ τοῖς πιστοῖς τε καὶ ὁμοδόξοις, συμβάλλων τὰ ζωοποιὰ προσομίλει ῥήματα**).

Eben so wichtig ist die andere sich uns sofort aufdrängende Bemerkung, daß der Gottesdienst hier entschieden nur als zweitheilig, als in eine missa catechumenorum und in eine missa fidelium zerfallend erscheint: Es kommt ein doppeltes

*) II, 59, 2. Vgl. auch II, 39, 2. 3.
**) I, 4.

Gemeindegebet für alle Stände und Dinge vor, eines vor und das andere nach dem Friedenskuß. Aber das erſtere erſcheint gleich den Fürgebeten für die Katechumenen und Pönitenten nur als Anhang zum homiletiſchen Theil des Gottesdienſtes, und wird ſo zurückgeſtellt, daß nicht einmal ſein Inhalt näher angegeben wird. Dagegen wird das zweite Gemeindegebet nach dem Friedenskuß ſichtlich als das eigentliche allgemeine Kirchengebet hingeſtellt, und ſpeciell nach Inhalt und Form beſchrieben. Den Eingang des zweiten Theils des Gottesdienſtes bildet der Friedenskuß, und es wird ganz deutlich hervorgehoben, wie mit dieſem zweiten Theil die ganze Handlung und Geſtalt des Gottesdienſtes und der Gemeinde eine andere Phyſiognomie annimmt. Wir finden hier alſo Alles genau wie bei Cyprian: Die Dreitheilung des Gottesdienſtes iſt verſchwunden, der alte Act der κοινωνία exiſtirt auch als ſelbſtändiger Act des allgemeinen Kichengebets nicht mehr, nur ein verſchwindender Reſt von als Anhang zum homiletiſchen Theil, als Entlaſſung aus demſelben und Abſchluß desſelben behandelten Gebeten iſt davon geblieben, und das allgemeine Kirchengebet ſucht ſich nun im Act der Euchariſtie eine neue Stelle. Wir werden demnach fortan den Gottesdienſt immer nur nach ſeinen zwei Theilen zu behandeln haben.

Der erſte, homiletiſche Theil verläuft nun nach unſerer Stelle folgender Maaßen: Erſt zwei altteſtamentliche Lectionen, dann Pſalmengeſang, dann eine epiſtoliſche, dann eine evangeliſche Lection, dann Predigt, dann die Fürgebete für die Katechumenen und Pönitenten, nebſt Entlaſſung derſelben, endlich das Gemeindegebet*). Es ſtimmt dies zu Allem, was wir bisher über die Einrichtung dieſes Theils gefunden haben. Was unſere Stelle über die zu leſenden Bücher ſagt, hat auch für die Geſchichte des Canon ſeine Bedeutung. Uns intereſſirt daraus nur erſtens Das, daß nur canoniſche Bücher verleſen werden ſollen, und zweitens die Vertheilung. Als erſte Lection

*) Vgl. auch II, 54, 1. 39, 3.

nemlich ſollen die hiſtoriſchen, als zweite die Lehr- und prophetiſchen (mit Ausnahme der zum Geſange benutzten Pſalmen) Bücher des alten Teſtaments, als dritte Lection der Apoſtolos, als vierte die Evangelien geleſen werden. Neu iſt dabei, daß nur die drei erſten Lectionen von dem Lector, die evangeliſche aber von einem Diacon oder Presbyter geleſen werden, und daß während der evangeliſchen Lection die ganze Gemeinde ſtehen ſoll. Die Predigt ſoll die Lectionen auslegen, und zwar ſo, daß ſie nicht etwa bloß auf die evangeliſche, ſondern auf alle geleſenen Lectionen zurückgeht. Der Biſchof wird*) ermahnt, das Evangelium auf die Propheten und das Geſetz, und wiederum die Auslegungen aus dem Geſetz und den Propheten auf das Evangelium zu gründen vermöge fleißigen Forſchens in der Schrift, dabei aber auch Altteſtamentliches und Neuteſtamentliches wohl zu unterſcheiden, *ἵνα ᾖ δυνατόν σοι πάντα κατὰ λέξιν ἑρμενεύειν, καὶ ἐν πολλῇ διδαχῇ πλουσίως τρέφῃς καὶ φωτίζῃς τὸν λαόν σου τὸν φωτισμὸν τῶ νόμω.* Es iſt dies jenes Ineinanderleſen des Alten und Neuen Teſtaments, das uns in den Schriften und Homilien der Väter ſo häufig entgegentritt, und bei vielem Fehlgegriffenen doch ſo viel Tiefſinn zeigt. Ein Reſt alter Sitte iſt es, daß mehrere Presbyter, einer nach dem andern, doch nicht zu viele, und zuletzt der Biſchof predigen ſollen. Das achte Buch erlaubt ſogar noch Laien zu predigen. Von dem Pſalmengeſange kennt unſere Quelle vielfache Anwendungen. Wie die Todten mit Pſalmen hinausgeſungen, wie in den täglichen Metten und Vespern Pſalmen geſungen werden ſollen, haben wir ſchon geſehen. Den privaten, häuslichen Geſang von Pſalmen, und zwar der Davidiſchen Pſalmen, ſo wie von Oden und Hymnen empfiehlt ſie wiederholt**). Im Gemeindegottesdienſte weiſt ſie dem Pſalmengeſange nur im homiletiſchen Theil eine Stelle an***). Für den gottesdienſtlichen Pſalmengeſang war ein

*) II, 5, 3 ff.
**) I, 5. III, 7, 5.
***) Vgl. auch II, 54, 1.

eigenes niederes Kirchenamt, ein Pſalmenſänger (ψαλτωδός, ᾠδός, ψάλλων, ψάλτης) beſtellt*). Dieſer Vorſänger ſang nach unſerer Stelle den Pſalm vor, und die Gemeinde wiederholte zwiſcheneinfallend die Schlußworte der einzelnen Verſe oder Abſchnitte (ἀκροστίχια). Es war alſo die hypophoniſche Weiſe des Pſalmengeſanges, im Unterſchiede von der antiphoniſchen, wo in reinem Wechſelgeſange der Vorſänger das eine Hemiſtich intonirt und die Gemeinde das andere reſpondirt, und von der epiphoniſchen, wo die Gemeinde auf den ganzen vorgeſungenen Pſalm ein Amen oder eine Doxologie ſingt. Es kann nach unſerer Quelle fraglich ſein, ob zwiſchen den beiden a. t. Lectionen und nach denſelben, oder ob nur nach denſelben Pſalmengeſang ſtattfand; jedenfalls geſchah das Letztere. Ueber das Gebet, das nach der Predigt ſtattfinden ſoll, iſt unſere Stelle ſehr kurz; doch erhellt ſo viel, daß erſt für die Katechumenen unter Entlaſſung derſelben, dann für die Pönitenten ebenſo gebetet werden, und daß dann die Gemeinde für ſich beten ſoll. Es ſoll ein gemeinſames (συμφώνως ἅπαντες) Gebet ſein. Der Inhalt desſelben wird nicht angegeben, kann aber der Natur der Sache nach kein anderer ſein als der, den wir als allgemeines Kirchengebet zu bezeichnen pflegen. Daß dies Gebet als am Sonntag ſtehend geſprochen werden ſoll, iſt uns ſo wenig neu als das Andere, daß ſich die Gemeinde dabei gegen Oſten wenden ſoll. Neu iſt nur, daß dies geſchehen ſoll, weil der Herr gen Oſten zum Himmel gefahren iſt, und im Andenken an das gegen Oſten gelegene, verlorene Paradies.

Der zweite Theil des Gottesdienſtes, der Opferact fängt nach unſerer Stelle damit an, daß der Diacon, neben dem Biſchof ſtehend, der Gemeinde zuruft: *Μή τις κατά τινος, μή τις ἐν ὑποκρίσει*, und daß dann die Männer den Männern, die Weiber den Weibern den heiligen Kuß geben. Motivirt wird dies auf Grund von Matth. 5, 23. 24 dadurch, daß,

*) II, 25, 12. 28, 2. 58, 3. III, 11. VI, 17, 2.

wenn man Haß und Zwietracht und Zorn im Herzen trage, das Gebetsopfer nicht angenehm sei, die Bitte nicht erhört, der Dank nicht angenommen werde*). Der Friedenskuß ist also nicht mehr Besiegelung der durch das gehörte Wort Gottes gestifteten, und im gemeinsamen Gebet bethätigten Glaubensgemeinschaft, sondern er ist das Anschicken, die innerliche Bereitung der Gemeinde für das bevorstehende Opferwerk. Auf den Friedenskuß folgte unmittelbar das allgemeine Kirchengebet. Die Form desselben können wir uns nach den Worten unserer Stelle nicht anders als so denken, wie die späteren Liturgieen sie uns zeigen: daß nemlich der Diacon mit einem δεηθῶμεν zum Fürgebet für die ganze Kirche, für die ganze Welt, für die Priester, für die Obrigkeit, für den Bischof, für den Kaiser, für den allgemeinen Frieden aufforderte, und die Gemeinde solcher Aufforderung satzweise mit ihrem κύριε ἐλέησον entsprach. Dieses allgemeine Kirchengebet schloß der Bischof damit ab, daß er den mosaischen Segen (4 Mos. 6, 24—26) über die Gemeinde sprach, und dann diesen Segen von Gott erbat mit den Worten: „Hilf deinem Volk, Herr, und segne dein Erbe, welches du dir erkauft und bereitet hast durch das theure Blut deines Gesalbten und berufen hast zu einem königlichen Priesterthum und heiligen Volk.“ Die Anwendung des mosaischen Segens auf das Christenvolk und der Gebrauch desselben im Gottesdienst tritt uns hier zuerst entgegen. Das Ertheilen der Benediction ist übrigens hier schon förmlich unter die kirchlichen Handlungen aufgenommen: es wird neben dem Taufen, Abendmahl halten, Predigen als besondere und eigne priesterliche Verrichtung genannt; nur der Bischof und der Presbyter dürfen den Segen ertheilen, nicht die niederen Kirchendiener; es wird zwischen dem großen, der Formel 4 Mos. 6, 24—26, und dem kleinen Segen, der Formel 2 Cor. 13, 13, unterschieden**). Nach diesem Schlusse

*) II, 53, 3—54, 1.
**) II, 58, 2. III, 10. 20, 2.

des allgemeinen Kirchengebetes ſoll unſerer Stelle zu Folge das Opfer (ἡ θυσία) folgen, während die ganze Gemeinde ſteht und betet. Unſere Stelle beſchreibt dieſen Opferact, offenbar der disciplina arcani halber, nicht näher. Wir haben uns in denſelben nach allen bisherigen Ergebniſſen unſerer Forſchung die Darbringung der Gaben, einſchließlich Brod und Wein, und die Reihe der euchariſtiſchen Gebete, die Präfation, die Anamneſe des Herrn, die Conſecration, die Epikleſe des heiligen Geiſtes, hineinzudenken. Alles dies aber faßt, was bemerkt ſein will, unſere Quelle unter den Einen Begriff des Opfers zuſammen, und zwar ſo, daß ſie dafür den das blutige Opfer bezeichnenden Ausdruck θυσία braucht. Unſere Quelle theilt*) folgendes vor der Euchariſtie zu betende Gebet mit: „Wir danken Dir, unſer Vater, für das Leben, welches Du uns zu erfahren gegeben haſt durch Deinen Sohn Jeſum, durch welchen Du auch Alles gemacht haſt und für Alles ſorgeſt, welchen Du auch geſandt haſt zu unſerem Heil Menſch zu werden, welchen Du auch haſt leiden und ſterben laſſen, welchen Du auch auferweckt und nach Deinem Wohlgefallen verherrlicht und zu Deiner Rechten geſetzt haſt, durch welchen Du uns auch die Auferſtehung der Todten verkündigt haſt. Du, Herr, allmächtiger ewiger Gott, wie Dies ein Getheiltes war und zuſammengefügt Ein Brod ward, ſo führe Deine Kirche von den Enden der Erde zuſammen in Dein Reich. Noch danken wir, unſer Vater, für das theure Blut Jeſu Chriſti, das für uns vergoſſen iſt, und den theuren Leib, deſſen Gegenbild wir hier vollziehen, wie er uns befohlen hat ſeinen Tod zu verkündigen; denn durch ihn ſei Dir auch Ehre in Ewigkeit, Amen.“ Dies Gebet enthält allerdings ſo ziemlich die einzelnen Contenta der euchariſtiſchen Gebete; aber anderer Seits iſt es doch zu formlos und entbehrt auch zu ſehr der allen liturgiſchen Gebeten griechiſcher Zunge eigenen Ausführlichkeit, als daß anzunehmen

*) VII, 25.

ire, es wäre nach dieſem Formular in dem Opferact gebetet
orden. Vielmehr möchten wir dies Gebet für nichts mehr halten
ls für eine auszügliche Zuſammenſtellung des geſammten In-
halts der ganzen Reihe der euchariſtiſchen Gebete, von dem Ver-
faſſer unſeres Buches mitgetheilt, damit der Leſer daraus er-
ſehe, womit er ſich während des Opferacts betend zu beſchäftigen
habe. Nach dem Opfer folgt unſerer Stelle zu Folge die
Austheilung: jede der einzelnen τάξεις der Gemeinde, Greiſe,
Männer, Jünglinge, Wittwen u. ſ. w. treten nach einander
heran, und empfangen Leib und Blut. Unſere, wie auch
andere Stellen*) unſerer Quelle gehen dabei von der Vor-
ausſetzung aus, daß alle Anweſenden auch an dem Genuſſe
Theil nehmen. Ueber die Form der Austheilung und über
den folgenden Schluß des Gottesdienſtes vermerkt unſere
Quelle nichts Näheres. Zwar wird uns**) folgendes nach
dem Abendmahlsgenuſſe zu betende Gebet mitgetheilt: „Wir
danken Dir, Gott und Vater unſeres Heilandes Jeſu Chriſti,
für das Heiligthum, das Du unter uns gegründet haſt, und
für die Erkenntniß und den Glauben und die Liebe und die
Unſterblichkeit, welche Du uns durch Deinen Sohn Jeſum
gegeben haſt. Du allmächtiger Herr, Gott des Alls, der D
die Welt und was darin iſt durch Ihn geſchaffen haſt, u
das Geſetz in unſere Herzen gepflanzt und Alles, was
Genuß dient, den Menſchen vorher bereitet haſt; Du
der Heiligen, und unſerer heiligen Väter Abraham, Iſaak
Jacob, Deiner treuen Knechte; Du mächtiger Gott, de
treu und wahrhaft und ohne Lüge biſt in Deinen Verheißu
der Du Jeſum Deinen Geſalbten auf die Erde geſan
mit den Menſchen als Menſch zu wandeln, als d
Logos iſt und Menſch, und den Irrthum von der Wu
wegzunehmen; gedenke auch jetzt durch Ihn dieſe

*) 3. B. VII, 25. 26.
**) VII, 26.

heiligen Kirche, welche Du durch das theure Blut Deines Gesalbten bereitet hast, und reiße sie heraus aus allem Bösen, und vollende sie in Deiner Liebe und in Deiner Wahrheit, und führe uns Alle in Dein Reich zusammen, welches Du bereitet hast. Maranatha; Hosiannah dem Sohne Davids; gepriesen sei, der da kommt in dem Namen des Herrn, Gott der Herr, der uns im Fleische erschienen ist." Aber ein liturgisches Postcommuniongebet möchten wir doch hierin nicht erkennen; es resumirt vielmehr den ganzen Gottesdienst von den a. t. Lectionen an, und stellt so zusammen, was der Gläubige am Schlusse des Gottesdienstes bei sich beten und danken soll.

Die Abfolge dieses zweiten Theils des Gottesdienstes ist mithin diese: Friedensforderung des Diacons, Friedenskuß, allgemeines Kirchengebet, Segen und Segenserflehung des Bischofs, die Reihe der Opfergebete, Austheilung. Wir können also auch sagen, daß dieser Theil drei Unteracte habe: nemlich das mit dem Friedenskuß anfangende und mit der bischöflichen Segnung abschließende Kirchengebet, den die eucharistischen Gebete umfassenden Opferact, und den Act der Austheilung. Diese Anordnung steht nun ganz einzig da, kommt vorher nicht vor, und kehrt nachher nicht wieder. Denn vorher gehört das allgemeine Kirchengebet nicht so in den eucharistischen Theil des Gottesdienstes als dessen Einleitung hinein; nachher aber bildet es wieder nicht so eine eigne erste Abtheilung des Opferacts, sondern rückt meistens weiter in denselben hinein, so daß auf den Friedensgruß nicht das allgemeine Kirchengebet, sondern die Präfation folgt, und das allgemeine Kirchengebet erst nach dem Opfer seine Stelle findet. So hat es schon das achte Buch der Constitutionen. Unsere Form ist daher eine Uebergangsform, der Zeit angehörig, da in Folge der sich ändernden Anschauungen von Opfer und Abendmahl das allgemeine Kirchengebet seine selbstständige Stelle verlor und in den Abendmahlsact hineinrückte, ohne doch da gleich seine Stelle finden zu können.

Wenn wir ſchon bei Cyprian Benedictionen nicht bloß der Gemeinde, ſondern auch von Dingen, nemlich des Chrisma, gefunden haben, ſo finden wir nun auch dieſe in unſerer Quelle wieder; und zwar da unſere Quelle eine doppelte Salbung der Täuflinge, eine vor und eine nach der Taufe kennt, ſo kennt ſie auch ein doppeltes Chrisma, nemlich das zum Salben der Katechumenen beſtimmte ἔλαιον, und das zur Salbung der Getauften beſtimmte μύρον. Beides ſoll benedicirt werden, und zwar durch den Biſchof; es werden auch die Benedictionsgebete mitgetheilt*). Daraus daß das Gebet zur Benediction des μύρον unmittelbar nach dem oben angeführten, nach der Communion zu betenden Gebete mitgetheilt wird**), möchten wir ſchließen dürfen, daß die Benediction des Oels am Schluſſe des ſonntägigen Gottesdienſtes nach dem Abendmahl vorgenommen wurde; es wäre ſonſt nicht abzuſehen, warum gerade an dieſer Stelle von der Benediction des Oels geſprochen wird.

Wir haben hier in unſerer Aufgabe, die geſchichtliche Entwickelung des Gottesdienſtes in der Kirche zu verfolgen, einen Punkt erreicht, auf welchem wir uns nach rückwärts und nach vorwärts umſchauen müſſen. Denn dieſer Punkt iſt augenſcheinlich ein Höhepunkt der geſchichtlichen Entwickelung, auf welchem dieſelbe ein vorläufiges Ziel erreicht hat. Erinnern wir uns, was wir oben als die den altteſtamentlichen Cultus conſtituirenden Elemente befanden, ſo haben dieſelben nunmehr ihre Geſtaltung gefunden. Verkündigung — ſo ſagten wir — Verkündigung des Wortes Gottes, das euchariſtiſche Opfer der Frucht der Lippen und der Werke, und das Abendmahl ſind die den neuteſtamentlichen Gottesdienſt conſtituirenden Elemente, welcher eben darin beſteht, daß Gott mit den durch Taufe und Wort in ſein Volk hineingeborenen Menſchen durch Wort und Abendmahl han-

*) VII, 27, 1. 42.
**) VII, 27.

delt, dieſe Menſchen aber wiederum in Buße und Glauben, Bitte und Bekenntniß, Dankſagung und thatſächlicher Hingabe vor Gott handeln. Dies aber iſt es, was wir in der eben betrachteten Gottesdienſtordnung der erſten ſieben Bücher der apoſtoliſchen Conſtitutionen geſtaltet ſehen. Was wir elementar ſchon in Apg. 2, 42 fanden, das finden wir nunmehr formirt vor. Denn wenn uns auch die Dürftigkeit der Quellen nicht geſtattet, bis ins Einzelne genau zu erſehen, welche Formen der kirchliche Gottesdienſt um das Jahr 300 hatte, ſo ſehen wir doch ſo Viel mit Gewißheit, daß er ein formirter auch in den Theilen war, deren Form uns nicht vollſtändig beſchrieben vorliegt. Eben ſo liegt es nach den anderen in Betracht kommenden Seiten. Wenn wir im Weſen des neuen Bundes begründet fanden, daß ein prieſterliches Volk und darinnen ein geordneter Dienſt am Wort und Sacrament da ſei, daß Gott fortan da ſeine Cultusſtätte haben, ſich geben und finden laſſen wolle, wo ſein Wort und Sacrament gehandelt werden, daß der Tag des Herrn in der Woche und die Oſtertage im Jahr ſich herausheben, und daß ſich von da aus die Data der Geburt des Herrn und der Ausgießung des Geiſtes als weitere Punkte für ein chriſtliches Kirchenjahr hinſtellen, ſo finden wir auch dieſes Alles zu Beſtande und Weſen gediehen. Die Kirche hat ein geordnetes Amt, hat ihre Stätten der Predigt des Wortes und der Reichung des Abendmahls über die ganze οἰκουμένη, und hat das Kirchenjahr nach ſeinen Haupttheilen fertig.

Und wir dürfen nicht verkennen, daß die Entwickelung bis hieher zu einem großen Theile eine reine iſt, die gegebenen conſtitutiven Elemente ohne Schädigung derſelben geſtaltet hat. Der ganze homiletiſche Theil des Gottesdienſtes und wieder der Act der Austheilung des Abendmahls ſind völlig dem Evangelium gemäß und rein; und wenn in Dem, was dazwiſchen liegt, nicht mehr Alles ſeine rechte Art hat, ſo ſind doch die alten rechten Sachen und Worte auch noch mit darin erhalten. Das Kirchenjahr, ſo weit es fertig iſt, iſt

durchaus der evangelischen Wahrheit entsprechend; und die Construction der Cultusstätten hat noch Nichts aus irrthümlichen Gedankenreihen her in sich aufgenommen.

Freilich ist dieser Höhepunkt nur ein Punkt kurzer Ruhe. Der erste Blick zeigt es, daß die Entwickelung noch nicht weit genug gediehen ist, um auch nur einen vorläufigen Stillstand finden zu können. Wenn der Gottesdienst in der Weise, wie wir eben aus den apostolischen Constitutionen gesehen haben, allsonntäglich verlief ohne andere wechselnde Bestandtheile als die Lectionen und die Predigt, so mußte das Tautologische sich mit der Zeit fühlbar machen: er vermochte so nicht den vollen Inhalt des Evangeliums und des Glaubens liturgisch zur Darstellung zu bringen, und darum auch nicht dem christlichen Bedürfniß Genüge zu thun. Anderer Seits war das Kirchenjahr nicht fertig; nur die drei Festcyclen waren nach ihren Fundamenten da; es fehlte das Hineinziehen der Zwischensonntage in die Festcyclen, und die Abschließung des circulus anni durch Ausbildung der festlosen Hälfte des Kirchenjahrs. Beiden Forderungen konnte nur zugleich und in einander Genüge gethan werden: man mußte die eine Aufgabe dadurch lösen, daß man die andere löste; man mußte die sonn- und festtägige Liturgie kirchenjahrsmäßig bestimmen, dadurch daß man nicht allein die Lectionen und damit die Predigt, sondern auch die festen liturgischen Bestandtheile nach den Zeiten und Ideen des Kirchenjahrs auswählte und formulirte, und dann wieder jedem Sonntage im Kirchenjahr seine Stellung und Bedeutung dadurch anweisen, daß man ihm eine nach dem Kirchenjahr bemessene Liturgie zuwies. Diese Ineinanderbildung der Liturgie und des Kirchenjahrs ist es, was sich von selbst als die Aufgabe der weiteren Entwickelung des kirchlichen Cultus hervorstellt.

Sie ist denn auch im Wesentlichen Das gewesen, womit die liturgische Thätigkeit der folgenden Jahrhunderte sich beschäftigt hat. Aber allerdings ist diese Entwickelung nicht eine reine geblieben, und konnte es nicht bleiben, wie die

Sachen auf dem von uns erreichten Punkte bereits ſtanden. Wie ſehr wir uns auch erfreuen mögen an dem alterthümlichen Gepräge und den relativ reinen Formen des Gottesdienſtes, den uns ſo eben die apoſtoliſchen Conſtitutionen ſchilderten, ſo haben wir uns doch nicht verhehlen können, daß in der Zeit des Cyprian neue, dem Evangelium nicht entſprechende Gedanken aufgekommen ſind, und theilweiſe auch ſchon an den Formen des Gottesdienſtes gerüttelt, ſie theilweiſe zerbrochen und mit unrichtigem Inhalt gefüllt haben. Unevangeliſche Gedanken von Opfer, Abendmahl, kirchlichem Amt, Sündenvergebung und damit vom Gottesdienſt überhaupt ſind aufgetaucht; man ſieht im Gottesdienſt nicht ſowohl mehr jenes Handeln Gottes und ſeiner Menſchen mit einander, da Gott ſeiner Gemeinde durch ſeinen Diener ſein Wort und Sacrament giebt, und dieſe ihm in Bitte, Dankſagung, Lob, Bekenntniß, Selbſtopfer darauf antwortet, ſondern ein Handeln der Menſchen gegen Gott durch ein Sacerdotium, ein werkthätiges Opfer, durch welches die Menſchen ſich Vergebung der Sünden und Gottes Wohlgefallen erwerben und verdienen; und dieſe Anſchauungen haben bereits den richtigen gottesdienſtlichen Opferact, welchen die älteſte Kirche hatte und in Gebeten und ſymboliſchen Handlungen ausführte, faſt zerſtört, haben bereits dieſe Elemente mit dem Abendmahlsact verſchmolzen, und ſind bereits darauf und daran, das Abendmahl, dies ſacramentale Werk Gottes ſelbſt umzuſetzen in das hauptſächlichſte unter den euchariſtiſchen Opferwerken der Kirche, in ein Werk, das die Kirche durch den Prieſter thut, in dem ſie das Opfer von Golgatha nachbildet oder wiederholt, um zu ſühnen und zu begnaden. Und dieſe Irrthümer haben ſich kräftig erwieſen, ſie haben die ganze weitere Entwickelung des Cultus an die zwölfhundert Jahre lang beherrſcht. Der Punkt der geſchichtlichen Entwickelung, auf dem wir jetzt ſtehen, iſt daher zugleich ein Wendepunkt. Man bildet den Gottesdienſt weiter aus, man vervollſtändigt das Kirchenjahr, man beſtimmt die Liturgie

dem Kirchenjahr gemäß, und Alles mit großem Geſchick und ernſter Arbeit, ſo daß ein wunderbarer liturgiſcher Reichthum in ſonſt nach anderen Seiten hin nicht eben fruchtbaren Zeiten erwächſt; aber zugleich bildet man jene unevangeliſchen Gedanken mit aus, und in die ganze gottesdienſtliche Geſtaltung hinein, ſo daß ſchließlich auch auf dieſem Gebiete eine Reformation Noth thut. Den näheren Verlauf dieſer Entwickelung werden wir nun im nächſten Abſchnitt zu betrachten haben.

Hofbuchdruckerei von A. W. Sandmeyer in Schwerin.